This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Langenscheidtsche Bibliothek

sämtlicher

griechischen und römischen Klassiker

in

neueren

deutschen Muster-Übersetzungen.

20. Band:

Aristoteles I.

Inhalt:

Nikomachische Ethik. — Eudemische Ethik.

Berlin und Stuttgart.
1855—1891.

Langenscheidtsche Verlagsbuchhandlung
(Prof. G. Langenscheidt),
Berlin SW 46.

LANGENSCHEIDT SCHE BIBLIOTHEK
SÄMTLICHER
GRIECH. u. RŒM
KLASSIKER

Aristoteles'

Nikomachische Ethik.

Übersetzt und erläutert

von

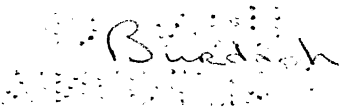
Prof. Dr. Adolf Stahr.

Zweite Auflage.

Berlin.
Langenscheidtsche Verlags-Buchhandlung
(Prof. G. Langenscheidt).

B4[illegible]
A63S7
1897

Burdach



Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

1. Jede Kunst und jede auf Wissen und Erkennen gerichtete Behandlung einer Wissenschaft[1], ingleichen jede Handlung und jeder vernünftige Vorsatz erstrebt nach der allgemeinen Ansicht der Menschen irgendein Gut; darum hat man denn auch sehr richtig das Gute durch die Definition erklärt: es sei das, wonach alles strebe. Kap. 1 Bekk.

2. Allein hier tritt uns eine gewisse Verschiedenheit der Zwecke entgegen. Diese sind nämlich teils Thätigkeiten, teils gewisse von diesen gesonderte und durch sie hervorgebrachte Werke. In allen den Fällen aber, wo es über die bestimmten Handlungen hinaus noch gewisse andere Zwecke gibt, da stehen der Natur der Sache nach die hervorgebrachten Werke an Wert über den Thätigkeiten. —

1. Der hier umschriebene griechische Ausdruck μέθοδος (spr. me'thodos) heißt wörtlich „Kursus", d. h. Weg, um etwas aufzusuchen. In dieser Bedeutung braucht ihn z. B. Aristo'teles* in der Tiergeschichte I, 6, § 4 Schneider. Vgl. Politik VI, 1, § 9. Dann aber heißt μέθοδος zweitens auch soviel als die Wissenschaft selbst, insofern ihr Ziel das Wissen und Erkennen und ihre Behandlung, ihre Form nicht unabhängig ist von ihrem Inhalte. S. Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, Berlin 1835, T. I, S. 170, und besonders Albert Schwegler zu Aristoteles' Metaphysik I, Kap. 2 (T. II, S. 26, Note 6). Die Behandlungsweise, welche von den Teilen zum Ganzen aufsteigt, heißt bei Aristoteles ἡ ὑφηγημένη μέθοδος; s. Karl Göttling zu seiner Ausgabe von Aristoteles' Ökono'mik, Jena 1830, Vorrede S. VII, und zur Politik I, 1, Kommentar S. 278.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

M55183

3. Nun gibt es aber eine große Anzahl von Handlungen, Künste und Wissenschaften, und daraus ergibt sich also zugleich auch ein große Vielheit der Zwecke; für die Heilkunst z. B. ist es die Gesund heit, für die Schiffbaukunst das Fahrzeug, für die Strategik de Sieg, für die Ökonomik der Reichtum. — 4. Überall nun, w Thätigkeiten dieser und ähnlicher Art der Einheit eines anderen be stimmten Vermögens untergeordnet sind, — wie z. B. die Sattler kunst und alle die Thätigkeiten, welche es mit der Herstellung vo sonstigem Pferdezeug zu thun haben, der Reitkunst und diese sowi alle anderen auf den Krieg bezüglichen Thätigkeiten wieder der Stra tegik untergeordnet sind, ein Verhältnis, das sich bekanntlich au anderen Gebieten wiederholt — in allen diesen Fällen, sage ich, sin jedesmal die Zwecke der übergreifenden obersten Künste[2] begehrungs würdiger, als die der ihnen untergeordneten; denn die ersteren sin es, um deren willen eben auch die letzteren verfolgt werden.

Zweites Kapitel.

1. Wenn es nun ausgemacht ist, daß es im Bereiche der Ding welche fähig sind durch Handeln verwirklicht zu werden[1], einen be stimmten Zweck gibt, den wir um seiner selbst willen wollen, währen wir alle übrigen nur seinetwillen begehren, wenn wir also nic immer eines um eines andern willen uns zum Ziele setzen — was j

2. Aristoteles nennt sie „die architektonischen", ein Ausdruck, de er von einer Kunst, der Baukunst, und dem in ihr stattfindenden übe geordneten Verhältnisse des Architekten, des Baumeisters, zu allen unte geordneten baulichen Thätigkeiten auf alle anderen Künste und Thätigkeite übertragen hat. S. Chr. Garve in seiner Übersetzung der Aristotelische Ethik, Breslau 1798 ff., I, S. 409. Diesen Aristotelischen Sprachgebrau behandeln: J. Glo. Schneider zu Aristoteles' Politik (Frankfurt a./O 1809) III, 6, 8; Kommentar S. 197—199; S. 405; und Adde'nda S. 50 Vgl. Politik III, 7, § 5. Cicero hat diesen Sprachgebrauch aufgenomm und in die lateinische Litteratur eingeführt; vgl. Vom höchsten Gut un Übel I, Kap. 10.

1. Im Texte τῶν πρακτῶν. Vgl. die Erklärung von Schwegle zur Aristotelischen Metaphysik VI, I, 8 (T. IV, S. 8). Die Aufgab der Ethik ist „das allen Menschen erreichbare Gut". Vgl. Aristotele Eude'mische Ethik, I, 7; Biese II, 273.

einen Prozeß ins unendliche gäbe, infolge dessen das menschliche Begehren nichtig und eitel sein würde — so liegt es am Tage, daß dieser Zweck das höchste und beste Gut sein muß. — 2. Mithin hat also auch für das Leben die Erkenntnis desselben eine große Wichtigkeit, und wir befinden uns derselben gegenüber in der Lage von Schützen, welche ein Ziel haben, so nämlich, daß wir, mit solcher Erkenntnis versehen, das Ziel unserer Lebensaufgabe um so besser erreichen dürften. — 3—5. Ist dem also, so muß versucht werden, wenigstens im allgemeinen Umrisse darzustellen, was es denn ist und welcher von den verschiedenen Wissenschaften oder Vermögen es angehört. Offenbar wird man der Ansicht sein, daß es der obersten und vorzugsweise alle anderen unter sich befassenden angehöre. Als eine solche erscheint aber die Wissenschaft vom Staate. — 6. Denn diese ist es, die da bestimmt, welche Wissenschaften notwendig in den Staaten vorhanden sein müssen und was für welche die einzelnen und wieweit sie dieselben lernen sollen. Sehen wir doch auch, daß die von den Menschen am meisten geschätzten Vermögen[2] unter diese Wissenschaft fallen, wie die Strategik, Ökonomik, Rhetorik. — 7. Da also diese Wissenschaft alle die übrigen praktischen Wissenschaften in ihren Dienst nimmt und obenein noch vorschreibt, was man thun und was man lassen soll, so dürfte wohl ihr Zweck der sein, der die Zwecke aller anderen in sich umfaßt, und dieser Zweck mithin das höchste menschliche Gut schlechthin sein. — 8. Denn wenn auch das höchste Gut für den einzelnen dasselbe ist wie für einen Staat, so erscheint es doch als eine erhabenere und vollendetere Leistung, das höchste Gut eines Staates einerseits zu erfassen, andererseits zu bewahren. Man darf freilich schon sehr zufrieden sein, wenn man dies auch nur für einen einzelnen schon erreicht, schöner aber und göttlicher ist es, dasselbe für ein Volk und für Staaten zu bewirken. — 9. Dies ist die Absicht unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Entwickelung, welche gewissermaßen ein Teil der Wissenschaft vom Staate (der Politik) ist.

---

2. Im Texte: δυνάμεις, Fähigkeiten, Talente, Kunstfertigkeiten.

Drittes Kapitel.

1. Was meinen Vortrag anbetrifft, so wird man denselben für ausreichend anzusehen haben, wenn er über den Gegenstand so deutliche Begriffe gibt, als es die Natur desselben verstattet. Denn man darf vom Philosophen nicht in allen seinen Entwickelungen die gleiche Schärfe absoluter Bestimmtheit verlangen, wie man ja auch bei den Leistungen auf dem Gebiete des Handwerks und der Kunst nicht ein und denselben Maßstab anzulegen hat.[1]

2. Was nun die Begriffe des Schönen[2] und des Gerechten anlangt, mit denen es die Wissenschaft vom Staate zu thun hat, so herrscht darüber eine solche Verschiedenheit und eine solche Zerfahrenheit der Ansichten, daß sich die Meinung gebildet hat, beides sei lediglich durch Satzung bestimmt, nicht durch die Natur der Dinge. — 3. Eine ebensolche Zerfahrenheit herrscht auch über die Dinge, welche man gut zu nennen pflegt, weil es gar vielen begegnet, durch dieselben Schaden zu erleiden, wie denn schon manche durch ihren Reichtum, andere durch ihre Tapferkeit zu Grunde gegangen sind. — 4. Bekanntlich müssen wir uns begnügen, wenn wir über solche Dinge sprechen und aus solchen Prinzipien argumentieren, die Wahrheit nur mit groben Strichen und im Umrisse anzuzeigen; und wenn wir von Gegenständen reden und von Vordersätzen ausgehen, die nur einer aus der Mehrheit der Fälle sich ergebenden Wahrscheinlichkeit fähig sind, so muß es genügen, wenn auch unsere Schlußfolgerungen eben nur solcher Art sind. Aus demselben Gesichtspunkte nun muß jedes einzelne in meinem Vortrage aufgefaßt werden. Ein wahrhaft Gebildeter nämlich verlangt die absolut

1. Man hat nämlich auch bei diesen die Natur der Materie zu berücksichtigen, in welcher gearbeitet wird. Aristoteles schärft diese Bemerkung über den Unterschied der populär allgemeinen (ὡς τύπῳ) und der streng wissenschaftlichen Darstellungsmethode (ἀκριβῶς) wiederholt ein. S. II, 2, § 3 und IX, 2, § 6.

2. D. h. des Sittlichguten.

Schärfe der Bestimmungen in jeder einzelnen Materie[3] nur in dem Umfange, in welchem die Natur des Gegenstandes dieselbe zuläßt[4]; denn es ist ein gleicher Widersinn, sich einen Mathematiker gefallen zu lassen, der seine Sätze mit Überredungskünsten beweisen wollte, als von einem Redekünstler streng wissenschaftliche Beweise zu fordern.[5] — 5. Nun beurteilt aber jeder nur dasjenige gut und richtig, was er kennt, und ist über solche Dinge ein guter Richter. In jeder einzelnen Materie ist dies also der in derselben gründlich Unterrichtete, absolut genommen aber ist es der allseitig Unterrichtete und Gebildete.[6] Darum ist für die Wissenschaft vom Staate die Jugend kein geeigneter Zuhörer; denn sie ist unerfahren in den Thätigkeiten und Verhältnissen des Lebens, während diese meine Vorträge diese Thätigkeiten und Verhältnisse zum Gegenstande haben und ihre Kenntnis voraussetzen. — 6. Die Jugend ist ferner geneigt, den Impulsen der Leidenschaft zu folgen und würde also diese Vorträge zwecklos und nutzlos hören, da, wie gesagt[7], der Zweck derselben nicht Erkenntnis, sondern praktisches Handeln ist. — 7. Dabei macht es keinen Unterschied, ob der Zuhörer jung an Jahren oder jugendlich von Charakter ist; denn der Fehler liegt hier nicht in der Altersstufe, sondern in der Leidenschaft, welche das Leben und alle Bestrebungen (eines solchen jugendlichen Charakters) regiert. Solcher Art Leuten bringt nämlich die Erkenntnis ebensowenig Nutzen, wie den Unmäßigen. Für solche dagegen, die ihr Begehren und Handeln nach den Forderungen der Vernunft einzurichten gewohnt sind, dürfte es von großem Nutzen sein, richtige Begriffe von den Gegenständen dieser unserer Vorträge zu besitzen. —

---

3. Im Texte: καθ' ἕκαστον γένος. Vgl. darüber und über den ganzen Gedanken Biese T. II, S. 12—19, und Aristoteles, Metaphysik, II, Kap. 3.

4. Der Philosoph wiederholt diese Bemerkung in unserer Ethik zum öftern. Vgl. I, 7, 17; II, 2, 3; IX, 2, 6.

5. Aus Platons Theäte't (§ 50 Heindorf) entnommen.

6. Den hier von Aristoteles zu Grunde gelegten Begriff des Unterrichteten und Gebildeten, des πεπαιδευμένος, entwickelt vortrefflich Garve in seiner Anmerkung zur Übersetzung der Ethik, T. I, S. 411 fg.

7. S. oben §§ 1, 2.

8. Bei diesen vorwortlichen Bemerkungen über den Zuhörer[8], über den Standpunkt der Auffassung und Beurteilung und über das Ziel, welches ich bei diesen Vorträgen im Auge habe, mag es sein Bewenden haben.

Viertes Kapitel.

Kap. 2. Beff.

1. Rekapitulieren wir jetzt! Da, wie wir sahen, alle Erkenntnis und jeder vernünftige Vorsatz nach irgend einem Gute begehrt, so fragt sich: Welches ist dasjenige, wonach unserer Ansicht zufolge die Wissenschaft vom Staate strebt, und welches ist das höchste aller derjenigen Güter, die im Bereiche des menschlichen Handelns der Verwirklichung fähig sind? — 2. Dem Wortbegriffe nach herrscht freilich hierüber bei den meisten Menschen so ziemlich Übereinstimmung. „Die Glückseligkeit", ist nämlich die Antwort, welche sowohl die ungebildete Masse, als die Gebildeten auf jene Frage geben, wobei ihrer Auffassung nach „gut leben" und „sich wohlbefinden"[1] identisch sind mit „glückselig sein". Aber was diese „Glückseligkeit" sei, darüber sind die Ansichten verschieden, und hier lautet die Definition der großen Menge nicht mehr gleich der der Einsichtigen. — 3. Denn was die ersteren betrifft, so sind sie da gleich mit etwas

8. Diese Stelle, in welcher sich Aristoteles über sein Publikum (das hörende wie das lesende), ausspricht, ist wichtig, und wenn man auch nicht mit Buhl u. a. hier den Schlüssel für den vielbesprochenen Unterschied der exoterischen und esoterischen Vorträge und Schriften des Philosophen gefunden zu haben meinen darf (Vgl. Ad. Stahr, Aristoteli'a, II, S. 237—279), so geht doch so viel unzweifelhaft aus den Worten dieser Stelle hervor, daß Aristoteles diese Vorträge über die Ethik, bei denen er bestimmte praktische Zwecke verfolgte und das Leben, die lebendige Wirklichkeit seiner Nation im Auge hatte, auf ein bestimmtes Publikum beschränkt wissen wollte. Diese Vorträge waren für reife, lebenserfahrene und geistig und sittlich durchgebildete Hörer und Leser bestimmt, nicht für die unreife Jugend oder überhaupt für unreife Menschen. Vgl. Gellius, Attische Nächte, XX, 5, und unten die Anmerkung 5 zu Kap. 13 dieses Buches. Desgleichen IV, Kap. 4, § 2.

1. Wörtlich „gut handeln" (εὖ πράττειν); für unsere Sprache nur übersetzbar. Vgl. Garve S. 420 ff.

Sinn- und Augenfälligem bei der Hand, wie z. B. mit „Vergnügen" oder „Reichtum" oder „Ehren" und so weiter; ja, in vielen Fällen ist selbst das Urteil einunddesselben Menschen zu verschiedenen Zeiten ein verschiedenes. Ist er krank, so lautet es auf Gesundheit, drückt ihn Armut, auf Reichtum[2], und Leute, welche ein lebhaftes Bewußtsein ihrer Unwissenheit haben, sind bereit, diejenigen als Glückselige zu verehren, welche sie etwas Großes, über ihren Horizont Hinausgehendes, aussprechen hören. Einige dagegen waren von je der Meinung: außer der Vielzahl dieser hier genannten Güter müsse es noch ein anderes Absolutes geben, welches eben auch für alle die anderen hier genannten die Ursache sei, daß sie Güter seien.

4. Alle die verschiedenen Meinungen nun prüfend durchzugehen, möchte wohl ein allzuwenig lohnendes Geschäft sein, es ist vielmehr ausreichend, die am meisten gäng und gäben oder die, welche eine gewisse Begründung zu haben scheinen, zu untersuchen. — 5. Hier dürfen wir nun aber nicht außer acht lassen, daß ein Unterschied stattfindet zwischen den Untersuchungen, welche von den Prinzipien ausgehen, und zwischen denen, welche zu den Prinzipien hinführen.[3] Das war ja die Frage, welche auch Pla'ton aufzuwerfen und zu untersuchen pflegte: ob der Weg der Untersuchung von den Prinzipien ausgehe oder auf die Prinzipien hinführe, wie wenn es sich fragte, ob in der Rennbahn der Lauf von den Kampfrichtern aus auf das Ziel hin oder umgekehrt zu geschehen habe.[4] Ausgehen hat allerdings jede Untersuchung von dem Bekannten, aber unter dem Bekannten kann man zweierlei verstehen, entweder das, was uns bekannt ist, oder was an sich (absolut) bekannt ist. — In unserem Falle nun, denke ich, haben wir jedenfalls von dem

2. Man denke an Goethe's armen Schatzgräber und dessen Wort:

„Armut ist die größte Plage,
Reichtum ist das höchste Gut."

3. Vgl. hierüber die Abhandlung von Garve a. a. O., S. 423—428.

4. Dies offenbar Platonische Gleichnis findet sich nicht in den erhaltenen Schriften Platons.

uns Bekannten auszugehen.[5] Dies ist der Grund, warum de jenige bereits eine gute sittliche Bildung besitzen muß, welcher Vo träge über das Gute und Gerechte und mit einem Worte über G genstände der Wissenschaft vom Staate mit Nutzen hören soll. Der hier ist die vorauszusetzende Bedingung[6] das Daß[7]; und wer dieses hinreichend vorhanden erscheint, so wird das Warum g nicht von nöten sein, denn ein so beschaffener Mensch hat entweder schon die Prinzipien in sich oder kann sie doch leicht erfassen. B wem aber weder das eine noch das andere vorhanden ist, der mö sich den Spruch des Hesi'odos gesagt sein lassen:

> Der ist in allem der beste, der selbst sich alles zurechtlegt;
> Tüchtig ist dann auch jener, der weiser Rede Gehör gibt.
> Doch wer selber nicht denkt, noch anderer Rede vernehmend
> Selbe im Herzen erwägt, der ist ein völliger Nichtsnutz![8]

Fünftes Kapitel.

Kap. 5. Verk. 1. Wir kehren jetzt zu dem Gegenstande zurück, wo von wir abg schweift sind. — 2. Es scheint mir nämlich, daß die Menschen nic ohne eine gewisse Berechtigung ihre Ansichten über das, was gut u was Glückseligkeit sei, nach ihren verschiedenen Lebensarten[1] bilde

---

5. „Diejenige Kenntnis, welche ich bei einem Menschen voraussetze weil er ein Mensch ist und die aus seiner vernünftigen Natur selbst steht, ist die absolute (τὸ ἁπλῶς γνώριμον); diejenige dagegen, we ich bei ihm nicht voraussetzen kann, bis ich weiß, daß er an diesem zu dieser Zeit, unter diesen Verhältnissen und Begebenheiten gelebt dieses ist das ihm Bekannte." Garve S. 428 ff.

6. D. h. die ἀρχή, der Anfang, das Prinzip.

7. D. h.: daß der Mensch durch Erziehung und Leben sittlich und gerecht zu handeln gewöhnt ist. Ist dies der Fall, so wird er das Warum solchen Handelns, über die Prinzipien, die er schon u wußt in sich trägt, sich ohne Mühe belehren können. Aristoteles will daß die Erkenntnis der Prinzipien der Sittlichkeit beim Men hervorgehe aus der thatsächlichen Erfüllung der sittlichen Pflich

8. Aus Hesi'odos, Werke und Tage, V. 293 ff.

1. βίοι, d. h. Lebens- und Berufsarten.

wie denn die große und vorzugsweise in roher Arbeit sich bewegende Masse beides in das sinnliche Vergnügen setzt, und deshalb geben sie auch der genießenden Lebensart den Vorzug. Der hauptsächlichsten Lebensarten gibt es nämlich drei: die soeben genannte, ferner die politische und drittens die beschauliche.[2]

3. Was nun die große Masse anlangt, so erscheint sie mit ihrem Vorzuge, den sie einem Leben gibt, wie es das Vieh auf der Weide führt, durchaus von sklavischer Sinnesart, doch kann sie einen Entschuldigungsgrund darin finden, wenn sie sieht, wie viele unter den Hochgestellten und Reichen mit Sardanapa'l sympathisieren.[3] — 4. Die gebildeten und auf praktische Thätigkeit gerichteten Menschen dagegen setzen die Glückseligkeit in die Ehre, die ja auch in der That meist der Zweck des politischen Lebens ist. Allein diese Bestimmung scheint doch zu oberflächlich zu sein für den von uns ge-

---

2. Im Texte heißt sie „die theoretische", wovon unser „beschaulich" — wenn man von diesem Worte die ihm anklebende christlich-religiöse, mönchische Färbung abstreicht — die wörtlich zutreffende Übersetzung ist. Dieses theoretische, betrachtende Leben ist das des Philosophen, wie schon Pytha'goras es in der Antwort aussprach, welche er dem griechischen Dynasten Le'on nach Ci'cero's (Tuskula'nen V, 3) reizender Erzählung auf die Frage gab: was er eigentlich treibe? Auch Goethe meint dieses Leben, wenn er von sich sagt:

„Weltverwirrung zu betrachten,
Herzensirrung zu beachten,
Dazu war der Freund berufen —".

Auf seiner höchsten Stufe, in der reinen spekulativen Betrachtung der Dinge der Welt durch das Denken, ist dieses Leben die vollkommenste Glückseligkeit. S. Ethik X, 7; Biese I, 549—550.

3. Vielleicht ein verstellter Hieb auf Alexanders und vieler seiner überreich gewordenen Kreaturen Hang zu sinnlichen Genüssen und Ausschweifungen; eine Anspielung, die man in Athen nur allzugut verstand. Dergleichen war nicht ohne Einfluß auf die Trübung des Verhältnisses zwischen Aristoteles und seinem früheren Zöglinge. S. meine Aristotelia I, S. 130; 135—136. Es war in dieser Stimmung, daß Aristoteles jene bedeutungsvolle Worte in der To'pik (III, 1, § 7; S. 116 a 38 Bekker) schrieb: „Daß unsere Freunde tugendhaft und gerecht sind, wünschen wir auch in solchen Fällen, wo wir selbst nichts davon haben, ja wären sie selbst in Indien." — Über Aristoteles' Verspottung der bekannten Grabschrift Sardanapals s. Aristotelia II, S. 162, und Hubmann in Jahns Jahrbüchern 1834, III, 1, S. 126—130.

suchten Begriff. Denn nach der allgemeinen Annahme ist die Ehre mehr in den Ehrenden als in dem, welcher geehrt wird, enthalten, wir aber ahnen bereits, daß das absolute Gut etwas dem Menschen Eigentümliches, von ihm nicht zu Trennendes sein muß. — 5. Dazu kommt ferner, daß die Menschen nach Ehre darum zu streben scheinen, weil sie bei sich gern die Überzeugung verstärken möchten, daß sie wackere Leute seien. Jedenfalls ist es ihr Streben, von Einsichtigen geehrt zu werden und von solchen, welchen sie bekannt sind, und wegen wirklichen Verdienstes und wirklicher Tüchtigkeit.[4] Daraus geht also hervor, daß in den Augen dieser Klasse von Menschen die Tugend noch über der Ehre steht. Und so könnte es denn leicht geschehen, daß einer diese vielmehr als den Endzweck des politischen Lebens auffaßte. — 6. Allein auch sie scheint hierfür noch nicht vollendet genug, insofern es als möglich gilt, daß jemand, der innere Tüchtigkeit zum Guten besitzt, sein Leben verschläft oder in Unthätigkeit zubringt, wozu noch kommt, daß ein solcher großes Unglück haben und die schlimmsten Widerwärtigkeiten erleiden mag. Ich begnüge mich indes hierüber mit diesen Andeutungen, denn es ist in den enkyklischen Vorträgen[5] über diesen Gegenstand hinreichend gesprochen.

7. Die dritte Lebensweise ist die beschauliche, worüber wir in den späteren Vorträgen die untersuchende Betrachtung anstellen werden. — 8. Was dagegen die auf den Gelderwerb gerichtete Lebensweise anlangt, so ist dieselbe so zu sagen eine unnatürlich gewaltsame

---

4. Mit „Verdienst" und „Tüchtigkeit" habe ich hier das griechische ἀρετή umschrieben. Dieses Wort (das durch unser „Tugend" allerdings richtig übersetzt sein würde, wenn wir bloß auf die Abstammung tauge und tüchtig zu sehen hätten) bezeichnet in der philosophischen Ausdrucksweise der Griechen das Vollkommene in jeder Eigenschaft des Menschen, sowohl die physische als die sittliche Vollkommenheit, ja nicht nur des Menschen, sondern auch der Dinge. Tugend (ἀρετήν) hat ein Wesen, wenn es seine Bestimmung, seinen Zweck erfüllt. „Der vollendete Zustand, dessen irgend ein Ding fähig ist, wird im weiteren Sinn die ‚Tugend' (ἀρετή) desselben genannt." Siehe Aristoteles, Eudemische Ethik, II, Kap. 1; Briefe II, S. 39.

5. Über dieses Zitat vgl. man meine Aristotelia II, S. 278, und J. L. Ideler zu Aristoteles' Meteorologie, Leipzig 1834 ff., II, S. 363

und der Reichtum offenbar nicht das Gut, das wir suchen, denn er ist eben nur etwas Nützliches und dient also einem anderen Zwecke. Darum dürfte sich mancher vielmehr für die zuvor genannten Zwecke[6] entscheiden, weil dieselben nämlich um ihrer selbst willen das Ziel der Wünsche sind. Aber auch sie scheinen noch nicht das rechte zu sein, obgleich in dieser Beziehung über sie zahlreiche Schriften zusammengeschrieben und veröffentlicht worden sind. Lassen wir indessen dieses Thema ruhen!

Sechstes Kapitel.

1. Dagegen ist es ohne Frage angemessener, diejenige Ansicht einer prüfenden Betrachtung zu unterwerfen, welche die Glückseligkeit und das Gute in das Allgemeine oder die Idee setzt, obschon eine solche Untersuchung durch den Umstand erschwert wird, daß es mir befreundete Männer sind, welche diese Lehre von den Ideeen aufgestellt haben. Allein wir dürfen wohl der Ansicht huldigen, daß es besser, ja daß es Pflicht sei, da, wo es die Aufrechthaltung der Wahrheit gilt, selbst unser persönlich Eigenes zum Opfer zu bringen, zumal wenn man Philosoph ist. Denn obschon uns beide lieb und wert sind, so ist es doch heilige Pflicht der höheren Sittlichkeit, der Wahrheit den Vorzug zu geben.[1] Kap. 4. Bekk.

2. Die Philosophen, welche diese Doktrin zuerst aufgebracht haben, nahmen nun zunächst niemals Ideeen an bei solchen Dingen,

6. Nämlich: Ehre, Tugend, Weisheit; s. oben Kap. 3, § 3.

1. Über das Sittlich-Charakteristische in dieser Stelle s. Aristotelia I, S. 59 fg. Aristoteles, handelte hier, wie der Verfasser der Notizen über sein Leben (Pseudo-Ammonios) bemerkt, nur nach der eigenen Vorschrift seines großen Lehrers, in dessen Charakteristik, die nach dem Zeugnis des Olympiodor (Kommentar zu Platons Gorgias, Praxx. XLI, s. Cousin im Journal des Savants, 1832, Dezemberheft, S. 744) verfaßte, dieser Zug sicher nicht gefehlt haben wird. Auch findet sich ein ähnlicher Ausspruch bei Plato im zehnten Buche seines Werks vom Staate Kap. I, S. 595 C. Über die Aristotelische Kritik der Platonischen Ideeenlehre findet man die Litteratur angegeben bei Schwegler zur Aristotelischen Metaphysik T. III, S. 56.

bei welchen sie von den Begriffen des Früher und des Später redeten, daher sie denn auch niemals eine Idee der Zahlen aufstellten. Nun aber ist das Gute etwas, bei welchem von einem Früher oder Später die Rede ist; denn es wird ausgesagt sowohl von dem, was eine Sache ist (von dem Substantiellen), als von ihrer Beschaffenheit und ihren Beziehungen (von dem Accidentiellen), und das Substantielle und die Wesenheit ist ihrer Natur nach ein Früheres im Vergleich zu dem accidentiell Bezüglichen, welches letztere gleichsam nur das an dem Stamme des Seienden hervorsprossende Gezweige und Zufällige ist. Folglich kann es unmöglich eine Idee geben welche diese Kategorieen [2] als gemeinsame umfaßte.

3. Ferner: da das Gute auf ebenso vielfache Weise ausgesagt wird als das Seiende — denn es wird in der Kategorie des Was? ausgesagt, z. B. als die „Gottheit„ oder „die Vernunft", in der Kategorie der Qualität als „die Tugenden" [3], in der Kategorie der Quantität als „das Maß" und in der Kategorie der Relation als „das Nützliche", in der Kategorie der Zeit als „der günstige Moment", in der Kategorie des Ortes als „behagliches Wohnzimmer" und so weiter — so ist klar, daß es (das Gute) unmöglich ein allen gemeinsames Allgemeines und einfach Eins sein kann, weil man es in solchem Falle nicht von allen Kategorieen aussagen würde, sondern nur von einer allein.

4. Noch mehr: da es von alle dem, was unter einer einzigen Idee begriffen wird, auch nur eine Wissenschaft gibt, so müßte es auch von allem, was gut ist, nur eine Wissenschaft geben. Nun gibt es aber viele Wissenschaften, sogar von den Dingen, die unter eine Kategorie fallen, z. B. über den günstigen Moment entscheidet im Kriege die Strategie', in Krankheit die Arzeneiwissenschaft, über das Maß belehrt uns in der Körperpflege die Arzeneiwissenschaft, in der Ausbildung der Körperkraft die Gymnastik.

---

2. Substanz, Qualität und Relation. Vgl. Biese I, S. 82 fg.

3. Man erinnere sich an das in der Anmerkung 4 zu Kap. 5 über den Begriff „Tugend" Gesagte.

5. Überhaupt aber könnte man billig fragen, was sie (Platon und die Platoniker) denn eigentlich mit ihrer absoluten Idee sagen wollen? Denn es steht doch thatsächlich fest, daß von dem „Menschen an sich“ [4] und von dem Menschen als Einzelwesen der Begriff einunddersselbe ist, nämlich der Begriff des Menschen. Denn insofern der eine wie der andere eben Mensch ist, so kann auch die Idee des Guten nicht von dem Guten, insofern das eine wie das andere gut ist, verschieden sein. — 6. Ja, man kann dreist sagen, daß das Gute, selbst nicht dadurch, daß es ein ewig und immer währendes ist, in höherem Grade gut sein kann, so gewiß es ist, daß etwas darum, weil es seine Farbe lange behält, weißer ist als das, was nur einen Tag über weiß ist. — 7. Da haben denn doch, scheint es, die Pythagoreer mehr für sich, wenn sie in ihrer Lehre vom Guten das Eins in der Reihe der verschiedenen Güter aufzählen, und wie bekannt folgt ihnen hierin nach der allgemeinen Ansicht auch Speusi'ppos. [5]

8. Doch hiervon ein andermal! Was jedoch das Gesagte betrifft, so scheint sich ein Einwand zu erheben, der darauf beruht, daß die Platonische Ideeenlehre ja nicht von jedem Gut eine Idee setze, sondern einen Unterschied mache zwischen den Gütern, die an und für sich erstrebt werden, die er daher unter einen Begriff fasse, und zwischen den anderen Gütern, die nur Mittel zur Hervorbringung oder zur Erhaltung jener oder zur Abwehr des ihnen Entgegengesetzten sind und nur aus diesem und somit in verschiedener Art und Weise gut genannt werden. — 9. Es ist also offenbar, daß er ohne Zweifel den Begriff dessen, was gut ist, in zwiefacher Bedeutung faßt

---

4. D. h. von der Platonischen Idee des Menschen. S. Biese I, S. 433.

5. Vgl. Biese I, 433; II, 257; Schwegler zur Aristotelischen Metaphysik, T. IV, S. 360. Die Pythagoreer, sagt Aristoteles, welche in der Reihe ihrer zehn Doppelbegriffe auf der einen Seite die Prinzipien des Guten setzten, stellten dieses somit nicht als ein Abstraktes dar, sondern wie es sich in bestimmten Besonderheiten zu erkennen gibt. Biese. Über Speusippos, Platons Nachfolger, siehe meine Anmerkung zur Rheto'rik III, 10, § 7, Anmerkung 18.

und einmal damit das an und für sich selbst Gute, ein andermal diejenigen Dinge bezeichnet, die nur in Beziehung auf jenes gut sind. Machen also auch wir einen Unterschied zwischen dem, was zum Guten verhilft, und dem an und für sich Guten und sehen wir dann zu, ob von einer gemeinsamen „Idee" beider gesprochen werden kann! — 10. Aber welcher Art Dinge soll man da zu dem „Guten an und für sich" zählen? Vielleicht alle diejenigen, welche eben ganz abgesondert von allen anderen Gegenstand des Erstrebens sind, wie z. B. das Denken und das Sehen und diese oder jene Genüsse und Ehrenbezeigungen? — Denn auch diese, obgleich sie um eines andern willen erstrebt werden, kann man füglich in gewissem Sinne zu den „Gütern an sich" zählen. Oder dürfen wir unter „Gütern an sich" schlechterdings nichts anderes verstehen als die Ideeen? Aber dann wird die obige Scheidung (der zwei verschiedenen Arten von Dingen, welche gut sind) zu einer ganz eitelen Form. — 11. Gehören aber eben diese zuvor genannten Dinge zu den „Gütern an sich", nun so wird sich der Begriff des Guten in ihnen samt und sonders als derselbe ausweisen müssen, wie der Begriff der Weiße derselbe ist beim Schnee und bei dem Bleiweiß. Allein die Begriffe der Ehre, der praktischen Klugheit[6] und des Genusses sind andere und verschiedene, gerade insofern sie Güter sind![7] Mithin ist also eben das Gute *nicht* etwas Gemeinsames, unter *eine* Idee fallendes.

12. Aber wie und warum werden jene Dinge mit jenem Prädikate „gut" bezeichnet? Denn sie sehen doch nicht so aus, als ob sie zu den Dingen gehörten, die nur zufällig Homonyma sind. Sollte es etwa daher sein, weil alles, was gut heißt, insgesamt aus *einer* Quelle hervorgeht oder *einem* Ziele zustrebt, oder sollen wir vielmehr sagen, daß eine Analogie zu Grunde liegt? Nämlich wie im Körper der Gesichtssinn etwas Gutes ist, so ist es in

---

6. Oben (§ 10) stand dafür „das Denken" (φρονεῖν).

7. Nämlich die *Ehre* ist ein Gut, insofern sie Lohn der Tugend ist; die Einsicht und praktische Klugheit, insofern sie die Vollendung der reflektierenden Thätigkeit des Geistes ist; der Genuß (das Vergnügen = ἡδονή) insofern er aus einer edeln Handlung resultiert. Nach *Biese* II, 256.

der Seele der Verstand und so weiter durch andere Analogieen hindurch.[8]

13. Indessen lassen wir diese Dinge wohl für jetzt beiseite liegen, denn das schärfere und genauere Eingehen auf dieselben dürfte besser in das Gebiet einer andern philosophischen Disziplin[9] gehören, und ebenso auch das tiefere Eingehen auf die Ideeenlehre. Denn gesetzt selbst, es gäbe einen solchen einheitlichen Begriff dessen, was man allgemein gut nennt, oder derselbe existierte getrennt von den Dingen an und für sich, so ist doch soviel offenbar, daß er nicht in den Bereich praktischer Verwirklichung fällt und nicht etwas ist, was der Mensch sich aneignen kann. Unsere gegenwärtige Untersuchung hat es mit dem letzteren zu thun. — 14. Nun könnte freilich jemand leicht darauf fallen zu meinen, es wäre doch besser, die Idee des Guten zu erkennen, um davon eine Hilfe zu haben für alle diejenigen Güter, die in den Bereich praktischer Verwirklichung fallen. Man könnte sagen: wir hätten daran ein Muster, in dessen Besitze wir eben auch die Dinge, die *für uns* gut sind, besser erkennen und mit Hilfe solcher Erkenntnis sie uns leichter aneignen könnten. — 15. Diese Bemerkung hat allerdings eine gewisse überzeugende Kraft, allein es scheint doch, daß sie mit den besonderen Wissenschaften nicht in Einklang steht. Denn obschon diese samt und sonders nach einem bestimmten Guten streben und das, woran es dem Menschen mangelt[10], zu beschaffen suchen, so lassen sie doch die Erkenntnis des an sich Guten beiseite liegen. Und doch läßt sich nicht wohl denken, daß die Künstler[11] samt und sonders ein

8. Wenn der Verstand „gut" heißt und das Sehen etwas Gutes genannt wird, so geschieht dies, weil das verständige Denken in bezug auf die Seele eben das ist, was in der Sphäre des Körpers das Sehen. Garve.

9. Aristo'teles* sagt wörtlich: „einer andern Philosophie"; bei ihm heißt nämlich das, was wir jetzt Metaphysi'k nennen, die erste Philosophie, ἡ πρώτη φιλοσοφία.

10. „Alle Wissenschaft und Kunst und aller Bildungsunterricht hat zum Zwecke, das, was in der Natur mangelhaft ist, zu ergänzen", sagt Aristoteles in der Politik VII, 15, § 11.

11. D. h. diejenigen, welche sich mit den speziellen einzelnen Wissenschaften und Künsten beschäftigen.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

so großes Hilfsmittel nicht kennen oder nicht zu Hilfe ziehen sollten. — 16. Auch ist nicht wohl zu sagen, was für einen Nutzen ein Weber oder ein Baumeister für seine spezielle Kunst davon haben dürfte, wenn er weiß, was „das an sich Gute" ist, oder wie einer ein besserer Arzt oder Feldherr dadurch werden sollte, wenn er „die Idee selbst erschaut hat".[12] Denn es scheint, daß selbst der Arzt die Gesundheit nicht von diesem Gesichtspunkte (des Absoluten) aus zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, sondern daß er sein Absehen auf die Gesundheit des Menschen gerichtet hält, ja, man kann wohl vielmehr sagen, auf die Gesundheit dieses bestimmten Menschen; denn sein Heilverfahren behandelt die Kranken individuell. — Soviel nun hiervon.

Siebentes Kapitel.

1. Wir wollen jetzt wieder zu dem Guten, welches der Gegenstand unserer Untersuchung ist, zurückgehen, um zu ermitteln, was es denn sei. Wir sehen nämlich, daß es in jeder Thätigkeit und in jeder Kunst immer ein anderes ist, — ein anderes in der Heilkunst, in der Strategik und ebenso in allen übrigen. Was ist nun also das jeder Sache eigentümliche Gute? Doch wohl das, um dessentwillen alles übrige gethan wird! Dies aber ist in der Heilkunst die Gesundheit, in der Strategik der Sieg, in der Baukunst das Haus und so fort, das heißt: in jeder Handlung und in jedem vernünftigen Vorsatze der Endzweck; denn dieser ist es, um dessentwillen sämtliche Menschen alles übrige thun. Daraus folgt, daß, wenn es für alles in den Bereich des menschlichen Handelns Fallende einen gemeinsamen Zweck gibt, dieser das durch Thätigkeit zu erreichende Gut sein muß; gibt es mehrere, so müßten diese es sein.

2. So ist denn auf ihrem Umwege unsere Untersuchung doch zu demselben Resultate gelangt, und wir haben nun zu versuchen, dasselbe noch deutlicher darzulegen.

12. Der Ausdruck ist hier nicht ohne eine gewisse ironische Parodierung des Platonischen Sprachgebrauchs.

3. Wie wir sehen, gibt es eine Mehrheit von Zwecken, und zwar stehen dieselben in dem Verhältnisse zueinander, daß wir die einen um anderer willen uns vorsetzen, wie z. B. Reichtum, Blasinstrumente[1] und überhaupt alle Werkzeuge. Daraus ist klar, daß nicht alle Zwecke vollendete, d. h. letzte[2], sind. Nun aber erscheint das Beste als etwas Vollendetes und Letztes. Folglich also, wenn es nur einen solchen vollendet letzten Zweck gibt, so muß dieser das sein, wonach wir suchen[3]; gibt es deren aber mehrere, so muß es der unter ihnen sein, dem dieses Prädikat des Vollendetbesten im höchsten Maße zukommt. — 4. Vollendeter[4] nennen wir nun aber dasjenige, was um seiner selbst willen erstrebt wird, im Vergleiche zu dem, was um eines anderen willen erstrebt wird; und ferner, was niemals eines anderen wegen Gegenstand unserer Wahl ist, das nennen wir wieder vollendeter, als die Dinge, die sowohl ihrer selbst, als auch eines anderen wegen erstrebt werden, und so nennen wir also schlechthin vollendet das, was ewig und in allen Fällen immer nur um seiner selbst und niemals um eines anderen willen für uns Gegenstand der Wahl ist. — 5. Ein Ding solcher Art scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu sein. Denn diese wünschen wir uns einzig um ihrer selbst und nie um eines anderen willen; dahingegen Ehre und Genuß und Verstand und jegliche Tüchtigkeit wünschen wir uns zwar gleichfalls um ihrer selbst willen, — denn wir würden jedes einzelne dieser Dinge uns wünschen, auch wenn wir nichts weiter davon hätten —, allein wir wünschen sie uns auch um der Glückseligkeit willen, indem wir sie für Mittel zu einem glückseligen Leben halten. Die Glückseligkeit selbst aber wünscht sich kein Mensch um jener Dinge willen oder sonst als Mittel für irgend etwas anderes.

1. Aristoteles bezieht sich hier auf ein Wort des Sokrates bei Xenophon (Ökonomikus zu Anfang), das Horaz in seinen Satiren, II, 3, 104, wiederholt, daß nämlich eine Flöte nur für den etwas wert ist, der sie zu spielen versteht.

2. Durch diese Umschreibung wird die im Griechischen liegende scharfe Bezeichnung (τέλος, τέλειον) freilich nur unvollkommen erreicht.

3. Nämlich: die Glückseligkeit, das höchste Gut.

4. D. h. in höherem Grade dem Begriffe des Endzweckes (τέλος) entsprechend.

so großes Hilfsmittel nicht kennen oder nicht zu Hilfe ziehen sollten. — 16. Auch ist nicht wohl zu sagen, was für einen Nutzen ein Weber oder ein Baumeister für seine spezielle Kunst davon haben dürfte, wenn er weiß, was „das an sich Gute" ist, oder wie einer ein besserer Arzt oder Feldherr dadurch werden sollte, wenn er „die Idee selbst erschaut hat".[12] Denn es scheint, daß selbst der Arzt die Gesundheit nicht von diesem Gesichtspunkte (des Absoluten) aus zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, sondern daß er sein Absehen auf die Gesundheit des Menschen gerichtet hält, ja, man kann wohl vielmehr sagen, auf die Gesundheit dieses bestimmten Menschen; denn sein Heilverfahren behandelt die Kranken individuell. — Soviel nun hiervon.

Siebentes Kapitel.

1. Wir wollen jetzt wieder zu dem Guten, welches der Gegenstand unserer Untersuchung ist, zurückgehen, um zu ermitteln, was es denn sei. Wir sehen nämlich, daß es in jeder Thätigkeit und in jeder Kunst immer ein anderes ist, — ein anderes in der Heilkunst, in der Strategik und ebenso in allen übrigen. Was ist nun also das jeder Sache eigentümliche Gute? Doch wohl das, um dessentwillen alles übrige gethan wird! Dies aber ist in der Heilkunst die Gesundheit, in der Strategik der Sieg, in der Baukunst das Haus und so fort, das heißt: in jeder Handlung und in jedem vernünftigen Vorsatze der Endzweck; denn dieser ist es, um dessentwillen sämtliche Menschen alles übrige thun. Daraus folgt, daß, wenn es für alles in den Bereich des menschlichen Handelns Fallende einen gemeinsamen Zweck gibt, dieser das durch Thätigkeit zu erreichende Gut sein muß; gibt es mehrere, so müßten diese es sein.

2. So ist denn auf ihrem Umwege unsere Untersuchung doch zu demselben Resultate gelangt, und wir haben nun zu versuchen, dasselbe noch deutlicher darzulegen.

12. Der Ausdruck ist hier nicht ohne eine gewisse ironische Parodierung des Platonischen Sprachgebrauchs.

3. Wie wir sehen, gibt es eine Mehrheit von Zwecken, und zwar stehen dieselben in dem Verhältnisse zueinander, daß wir die einen um anderer willen uns vorsetzen, wie z. B. Reichtum, Blasinstrumente[1] und überhaupt alle Werkzeuge. Daraus ist klar, daß nicht alle Zwecke vollendete, d. h. letzte[2], sind. Nun aber erscheint das Beste als etwas Vollendetes und Letztes. Folglich also, wenn es nur einen solchen vollendet letzten Zweck gibt, so muß dieser das sein, wonach wir suchen[3]; gibt es deren aber mehrere, so muß es der unter ihnen sein, dem dieses Prädikat des Vollendetbesten im höchsten Maße zukommt. — 4. Vollendeter[4] nennen wir nun aber dasjenige, was um seiner selbst willen erstrebt wird, im Vergleiche zu dem, was um eines anderen willen erstrebt wird; und ferner, was niemals eines anderen wegen Gegenstand unserer Wahl ist, das nennen wir wieder vollendeter, als die Dinge, die sowohl ihrer selbst, als auch eines anderen wegen erstrebt werden, und so nennen wir also schlechthin vollendet das, was ewig und in allen Fällen immer nur um seiner selbst und niemals um eines anderen willen für uns Gegenstand der Wahl ist. — 5. Ein Ding solcher Art scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu sein. Denn diese wünschen wir uns einzig um ihrer selbst und nie um eines anderen willen; dahingegen Ehre und Genuß und Verstand und jegliche Tüchtigkeit wünschen wir uns zwar gleichfalls um ihrer selbst willen, — denn wir würden jedes einzelne dieser Dinge uns wünschen, auch wenn wir nichts weiter davon hätten —, allein wir wünschen sie uns auch um der Glückseligkeit willen, indem wir sie für Mittel zu einem glückseligen Leben halten. Die Glückseligkeit selbst aber wünscht sich kein Mensch um jener Dinge willen oder sonst als Mittel für irgend etwas anderes.

1. Aristoteles bezieht sich hier auf ein Wort des Sokrates bei Xenophon (Ökonomikus zu Anfang), das Horaz in seinen Satiren, II, 3, 104, wiederholt, daß nämlich eine Flöte nur für den etwas wert ist, der sie zu spielen versteht.

2. Durch diese Umschreibung wird die im Griechischen liegende scharfe Bezeichnung (τέλος, τέλειον) freilich nur unvollkommen erreicht.

3. Nämlich: die Glückseligkeit, das höchste Gut.

4. D. h. in höherem Grade dem Begriffe des Endzweckes (τέλος) entsprechend.

6. Zu demselben Resultate gelangen wir auch, wenn wir den Begriff der Selbsthinlänglichkeit zum Ausgangspunkte nehmen. Das vollendete Gut nämlich ist zugestandenermaßen etwas Sichselbstgenügendes. Wenn wir aber von dem Sichselbstgenügenden sprechen, so verstehen wir darunter etwas, das nicht bloß ein solches ist für den, welcher ein rein einsiedlerisches Leben führt, sondern auch für den Menschen in seinem Verhältnisse als Vater, Sohn, Ehemann, überhaupt als Freund und als Bürger eines Staates, da ja bekanntlich der Mensch von Natur ein politisches Wesen ist.[5] — 7. Indessen bei diesen Verhältnissen ist eine bestimmte Grenze zu setzen, denn wenn man sie weiter ausdehnen und den Zusammenhang über die Eltern hinaus auch auf die Nachkommen und auf die Freunde der Freunde erstrecken wollte, so ginge man damit ins unendliche hinaus. Doch diese Betrachtung ist an einem anderen Orte aufzunehmen[6]; für jetzt definieren wir das Selbsthinlängliche als das, welches, auch wenn es für sich ganz allein vorhanden ist, das Leben wünschenswert und keiner Sache bedürftig macht. Ein solches Gut aber ist unserer Meinung nach die Glückseligkeit. — 8. Dazu ist sie unserer Meinung nach im höchsten Grade wünschenswert, und zwar ohne eine Summe von einzelnen Gütern zu sein; denn würde sie als eine solche gefaßt, so wäre sie, mit einer Zugabe auch des allerkleinsten der guten Dinge, um soviel wünschenswerter. Denn jeder Zusatz eines solchen Guten bildet einen Überschuß an Gutem, unter den guten Dingen aber ist immer das größere das wünschenswertere. Mithin also erscheint die Glückseligkeit als etwas vollendet Letztes und Selbsthinlängliches, da sie der Endzweck alles dessen ist, was in den Bereich des menschlichen Handelns und Thuns fällt.

Kap. 6. Bekk.

9. Indessen kann man sagen: diese Definition der Glückseligkeit, daß sie das Beste sei, sei etwas allgemein Anerkanntes, man verlange vielmehr von uns etwas Klareres darüber zu hören, was sie sei. — 10. Vielleicht gelingt uns dies, wenn wir die Frage ins Auge fassen, welches die Bestimmung und Aufgabe des Menschen

---

5. Vgl. Aristoteles, Politik, I, 1, § 9.
6. Vgl. unten das elfte Kapitel dieses Buches.

sei? Denn sowie für den Musiker, für den Bildhauer und für jeden Künstler, ja überhaupt für jeden, der ein bestimmtes Werk und eine bestimmte Leistung hervorzubringen und zu verrichten hat, das Gute und das Löbliche in dieser ihrer Leistung besteht, so, könnte man sagen, sei es auch der Fall bei dem Menschen, wenn anders der Mensch als solcher eine bestimmte Aufgabe hat.[7] — 11. Und sollten denn wirklich ein Schuster, ein Zimmermann ihre bestimmten Aufgaben und Verrichtungen haben, der Mensch als solcher dagegen keine, sondern von der Natur zum Nichtsthun bestimmt sein? Oder sollte sich nicht vielmehr die Sache so verhalten, daß man, sowie Auge, Hand, Fuß und jedes einzelne Glied des menschlichen Körpers ihre bestimmte Aufgabe haben, ebenso auch für den Menschen, neben allen diesen, eine bestimmte Aufgabe anzunehmen hat? — 12. Die Frage ist nun, was kann das für eine sein? Das „Leben" kann es nicht sein, denn das hat der Mensch ja offenbar auch mit den Pflanzen gemeinsam, wir aber suchen das, was ihm eigentümlich zugehört. Wir müssen also zunächst das Leben, sofern es die Thätigkeit des Ernährens und Wachsens ist, absondern. Eine zweite Art des Lebens wäre dann zunächst das empfindende; aber auch diese hat er offenbar mit Pferd, Ochs und jedem Tiere gemeinsam. — 13. Bleibt also nur noch übrig das thätige Leben eines mit Vernunft begabten Wesens; und zwar eines solchen, das einerseits der Vernunft gehorsamt, andererseits diese Vernunft selbst besitzt. Da nun also auch das Leben der Vernunft in doppeltem Sinne so genannt wird, so müssen wir in unserem Falle das selbstthätige als das wahre setzen, weil dies im eigentlicheren Sinne darunter verstanden zu werden scheint.

14. 15. Ist also die Aufgabe des Menschen die vernunftgemäße oder doch nie ohne Vernunft stattfindende Thätigkeit der Seele, und behaupten wir, daß diese Aufgabe generell dieselbe sei für das Individuum — wie ja der Zitherspieler überhaupt keine andere

---

7. Die Ausdrücke „Aufgabe", „Bestimmung", „Werk" sind Übertragungen eines und desselben griechischen Wortes (ἔργον). Über die Sache selbst vgl. Platon, Staat, I, S. 353.

Aufgabe hat, als der tüchtige Zitherspieler, eine Bestimmung, die bekanntlich ganz allgemein und schlechtweg von allen Berufsarten gilt, nur daß wir zu der Leistung die virtuosistische Überlegenheit hinzusetzen und z. B. vom Zitherspieler sagen: „Seine Aufgabe ist das Zitherspiel, die des tüchtigen dagegen das gute Zitherspiel", — ist dem, wie gesagt, also und sagen wir ferner: des Menschen Aufgabe sei ein Leben, und zwar ein solches, das in vernunftgemäßer Seelenthätigkeit und vernünftigen Handlungen besteht, und des tüchtigen Menschen Aufgabe sei, diese Thätigkeit und diese Handlungen gut und schön zu vollbringen, jede solche einzelne Handlung und Thätigkeit aber werde gut vollbracht, wenn sie in der ihr eigentümlichen Vortrefflichkeit vollendet wird — ich sage, ist dies richtig, so ergibt sich als Resultat: Das menschliche Gute ist Thätigkeit der Seele, gemäß ihrer Vortrefflichkeit (Tugend), oder wenn dieser Vortrefflichkeiten (Tugenden) mehrere sind, gemäß derjenigen, welche die beste und vollkommenste ist. — 16. Und setzen wir noch hinzu: in dem Zeitraume und während der Dauer eines ganzen Lebens. Denn „Eine Schwalbe macht keinen Frühling", ebensowenig ein Tag; und so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch keinen glücklich zu preisenden und glückseligen Menschen.[8]

Kap. 7. Sekt. 17. Begnügen wir uns zunächst mit diesen Umrißlinien des Begriffs des Guten, denn ich meine, wir müssen dasselbe zuerst in der Umrißzeichnung entwerfen und es dann später weiter ausmalen.[9] Denn man darf mit Fug behaupten, der erste beste sei im stande, das, was im Entwurfe und Umrisse richtig und gut angegeben ist, weiter auszuführen und im einzelnen durchzuführen, und die Zeit sei bei solcher zweiten Arbeit eine gute Finderin oder Helferin. Dies ist auch die Quelle aller Fortschritte in den Künsten. Denn zu ergänzen, was fehlt, ist der erste beste im stande.[10] — 18. Auch

8. Ebenso unten X, 7, § 7. Vgl. Cicero, Vom höchsten Gut und Übel, II, 27, § 87, wogegen dort Cato III, 22, § 76, polemisiert. Über Aristoteles' Vorliebe für Sprichwörter, die Weisheit des Volks, s. meine Aristotelia I, S. 69.

9. Dasselbe Bild braucht Aristoteles in seiner Schrift „Von der Erzeugung der Tiere" II, 6; s. Zell in seiner Ausgabe der „Physik" (Heidelberg 1821).

10. Ebenso Trugschlüsse der Sophisten I, 34, § 5, und Politik V, 3, § 2. Vgl. Lukrez V, V. 453 A.

muß man sich an das, was ich früher gesagt habe, erinnern[11] und nicht bei allen Materien die gleiche philosophische Strenge der Darstellung verlangen, sondern bei jeder einzelnen nur nach Maßgabe der Natur des behandelten Gegenstandes und soweit als es sich mit der Methode der vorgetragenen Wissenschaft verträgt. — 19. Suchen doch auch der Zimmermann und der Geometer die gerade Linie[12], jeder auf verschiedene Weise: der eine, soweit er sie für sein Werk braucht, während der andere ihr Wesen oder ihre Eigenschaften ermitteln will, denn sein alleiniges Interesse ist die Wahrheit.[13] In dieser Weise muß man nun auch in den anderen Dingen verfahren, damit nicht die Nebensachen den Hauptsachen über den Kopf wachsen.[14] — 20. So muß man denn auch nicht in allen Materien auf gleiche Weise die ursächliche Begründung verlangen, vielmehr reicht es bei einigen derselben hin, wenn nachgewiesen ist, daß die Sache so sei, wie das z. B. eben auch bei den Prinzipien der Fall ist; denn das daß (etwas so ist) ist das erste und der Anfang. — 21. Die Anfänge aber werden teils durch Induktion erkannt, teils durch Sinneswahrnehmung, teils durch eine Art von Gewöhnung und so weiter, andere auf andere Weise. — 22. 23. Der Philosoph nun muß versuchen, ihnen jedesmal auf demjenigen Wege nachzugehen, auf welchem sie ihrer Natur nach entstanden sind, und zugleich sein Streben darauf richten, sie möglichst gut zu definieren, denn sie sind von der höchsten Wichtigkeit für die Konsequenzen. Man sagt nämlich mit Recht: der Anfang sei mehr als die Hälfte des Ganzen[15], und mit ihm würden zugleich eine große Menge der Probleme, über welche man ins reine kommen möchte, klar.

---

11. S. oben Kap. 3, §§ 1 und 4.

12. Oder „den rechten Winkel".

13. Der hier von Aristoteles gebrauchte Ausdruck (θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς) ist in seiner prägnanten Kürze unübersetzbar. „Der Geometriker", sagt er, „ist Zuschauer der Wahrheit", d. h. er ist der uninteressierte Zuschauer und Beobachter der Natur der Dinge, der keinen andern Zweck daneben hat. Diese Ausdrucksweise erinnert an die oben (Kap. 5, Anm. 2) erwähnte Äußerung des Pytha'goras über den Philosophen als „Zuschauer der Dinge".

14. Sprichwörtlich. S. die Anmerkung von Zell.

15. Vgl. über dieses Sprichwort die Anmerkung zur Politik V, 3, § 1.

Achtes Kapitel.

Kap. 8. Bekk. 1. Somit müssen wir also bei der Untersuchung über unser Prinzip nicht nur auf dem Wege der Schlüsse und der begriffsmäßigen Entwickelung zu Werke gehen, sondern auch die über dasselbe im menschlichen Leben vorhandenen Ansichten berücksichtigen. Denn alles wirklich Vorhandene[2] stimmt mit der Wahrheit zusammen, während mit dem Falschen das Wahre sich sofort in Disharmonie zeigt.

2. Da nun gemeinhin die Güter dreifach eingeteilt werden und danach teils Güter der äußeren Umstände, teils körperliche, teils geistige heißen, so nennen wir zunächst die geistigen die vorzüglichsten und bezeichnen sie vorzugsweise als Güter. Nun setzen wir aber die geistigen Handlungen und Thätigkeiten in das Gebiet der Seele. Mithin ist es ganz zutreffend, gemäß dieser alten und auch von den Philosophen zugestandenen Ansicht die Glückseligkeit ein seelisches Gut zu nennen. — 3. Eben so richtig ist es aber auch, wenn gesagt wird, der Endzweck bestehe in gewissen Handlungen und Thätigkeiten, denn auf diese Weise wird er zu einem Gute, welches ein geistiges und kein äußerliches ist. — 4. Mit dieser begrifflichen

---

1. Über die Glückseligkeit und das Gute.

2. D. h. „in der Sache Enthaltene, wie es durch die Erscheinung aufgefaßt wird" (τὰ ὑπάρχοντα). S. Biese II, 261. — Hierher gehört, was der Rumäne Dr. T. L. Maiorescu in seinem Buche: „Einiges Philosophische" (Berlin 1861) S. 138 bemerkt: „Alles, was wird, hat seinen Grund, so zu werden wie es wird; es steht im Kausalnexus; es ist die Wirkung einer Ursache, es ist umschlungen von dem Lebensbande des Grundes und der Folgen. Dieses Lebensband so weit als möglich zu erkennen, ist das Ziel der Wissenschaft. Sie muß von der Folge Schlüsse ziehen auf den Grund, denn sie soll uns die Dinge folgerichtig erschließen und ergründen, sie soll uns die Vernunft der Dinge zeigen. Weil nun wirklich alles seinen Grund hat, hat eben auch alles seine Vernunft so zu sein, wie es ist; und von diesem Standpunkte aus leuchtet der häufig mißverstandene Satz Hegels klar und wahr uns entgegen: Was wirklich ist, ist vernünftig." — Aristoteles hat diesen Satz zweitausend Jahre früher ausgesprochen.

Definition steht es ferner auch im Einklange, wenn man sagt: der Glückselige „lebe wohl" und „handle wohl"; denn man pflegt das Guthandeln (die Eupraxie') auch gewissermaßen ein Gutleben (Euzoie') zu nennen.

5. 6. Es scheinen aber auch alle besonderen Ansichten, die einzeln über das Erfordernis zur Glückseligkeit ausgesprochen sind, in dem Gesagten enthalten zu sein. Einige nämlich meinen, die Glückseligkeit sei Tugend; andere, sie sei Einsicht; andere, sie sei Weisheit; andere, sie sei dies alles, verbunden mit Lustempfindung oder doch nicht ohne solche, während noch andere zugleich das äußere Wohlbefinden mit in den Begriff aufnehmen. — 7. Von diesen verschiedenen Meinungen sind einige sehr alt und zählen viele Anhänger, andere haben wenige Anhänger, rühren aber von hochberühmten Männern her. Es ist aber wahrscheinlich, daß weder die einen noch die anderen in allen Stücken das Wahre verfehlen, sondern vielmehr, daß sie in irgend einem oder auch in der Mehrzahl der einzelnen Punkte das richtige treffen.[3]

8. Was nun zunächst diejenigen anlangt, welche die Glückseligkeit in die Tugend überhaupt oder in eine gewisse Tugend setzen, so stimmt unsere Definition mit ihnen überein, denn zur Tugend gehört die ihr gemäße Wirksamkeit. — Doch ist es, meine ich, ein nicht geringer Unterschied, ob wir das höchste Gut als Besitz oder als Anwendung, als habituelle innere Eigenschaft[4] oder als thätige Ausübung auffassen. Denn die habituelle Eigenschaft kann ja möglicherweise auch vorhanden sein, ohne etwas hervorzubringen, wie z. B. bei einem Menschen, der schläft oder sonstwie sich im Zustande träger Ruhe befindet; bei der thätigen Wirksamkeit dagegen ist dies nicht möglich, denn sie wird notwendig handeln und gut und glücklich handeln. Und wie zu Oly'mpia nicht die Schönsten und Stärksten gekrönt werden, sondern die, welche kämpfen — denn aus diesen gehen die Sieger hervor —, ebenso werden auch im Leben das Schöne und Gute nur die, welche richtig

3. S. Biese I, S. 44 und S. 556; II, S. 262.
4. Als ἕξις. S. Biese II, S. 262.

handeln, erreichen.[5] — 10. Solcher Menschen Leben ist aber auch an und für sich genußvoll, denn das Genießen ist etwas Geistiges, und genußvoll ist für jeden dasjenige, in bezug auf welches er ein Liebhaber genannt wird, z. B. ein Pferd für den Pferdeliebhaber, ein Schauspiel für den Schauspielliebhaber, und gerade so ist auch alles, was gerecht ist, ein Gegenstand des Genusses für den Gerechtigkeitliebenden und überhaupt alles Tüchtige für den Tugendliebhaber.

11. Bei der Masse der Menschen freilich befindet sich das, was ihnen Genuß und Freude macht, im Widerstreite, weil die Gegenstände ihres Genusses und Vergnügens nicht solche sind, die es ihrer Natur nach sind; dahingegen für die Liebhaber des Schönen sind nur solche Dinge Gegenstand ihres Genusses und Vergnügens[6], die dies ihrer Natur nach sind. Solcher Art sind aber die tugendhaften Handlungen, und solche sind also ebensowohl für sie, als an und für sich genußvoll. — 12. Somit bedarf ihr Leben durchaus nicht des Genusses wie einer Art von äußerlichem Schmuckanhängsel[7], sondern es hat seinen Genuß in sich selbst. Denn abgesehen von dem Gesagten ist derjenige gar kein Tugendhafter, der keine Freude an seinen schönen und guten Handlungen hat, wie ja auch niemand den einen Gerechten nennen möchte, der an seinem Gerechthandeln keine Freude hätte, oder den einen Edelherzigfreigebigen, der nicht seine Wohlthaten gern und freudig thäte, und so weiter. — 13. Ist nun dem also, so müssen auch die tugendhaften Handlungen[8] an und für sich genußvolle sein. Aber nicht nur

5. Bloße Schönseligkeit im Sinne der Platonischen καλοὶ κἀγαθοί reicht dazu nicht aus, wenn sie mit Thatfaulheit verbunden sich scheu vor dem praktischen Leben und seiner Thätigkeit zurückzieht.

6. „Genuß", „genußvoll", „Gegenstand des Genusses und Vergnügens" sind nur abwechselnde Ausdrücke für den Aristotelischen Ausdruck des Angenehmen (τὸ ἡδύ, τὰ ἡδέα).

7. Das hier gebrauchte griechische Wort (περίαπτον) bedeutet den Juwelen- und Goldschmuck koketter und eitler Frauen. Vgl. die Ausleger zu dieser Stelle.

8. D. h. die Handlungen, durch die ein Mensch seine Tüchtigkeit bethätigt (αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις).

dies, sondern fürwahr auch gute und schöne, ja es kommt ihnen jedes dieser Prädikate vorzugsweise zu, wenn anders der tüchtige Mann ein richtiges Urteil hat, und wir haben gesagt, daß er es hat.[9]

14. Also: die Glückseligkeit ist das Beste, das Schönste und das Genußvollste, und diese drei Dinge sind nicht von einander getrennt, wie die de'lische Inschrift[10] besagt, in welcher es heißt:

Schönstes ist, was Gerechtestes ist, das Beste Gesundsein,
Aber das Süßeste ist, wenn man erlangt, was man liebt!

Denn dies alles insgesamt findet sich vereinigt in den besten Thätigkeiten; und diese besten Thätigkeiten oder eine derselben, welche unter ihnen die beste ist, sind, behaupte ich, die Glückseligkeit.

15. Bei alledem aber scheint es doch, daß, wie wir oben bereits bemerkten, die Glückseligkeit auch der äußeren Güter nicht ganz entraten könne, weil es unmöglich oder doch sehr schwer ist, das Gute und Schöne zu thun, wenn man ein armer Schlucker ist.[11] Denn vieles wird nur so zu sagen mittelst Werkzeugen, d. h. durch Freunde, durch Reichtum, durch bürgerlichen Einfluß ausgerichtet; — 16. und wenn gewisse Dinge uns mangeln, wie z. B. edle Ge-

---

9. Der tüchtige Mann, der σπουδαῖος (s. meine Anmerkung zu Aristoteles, Poetik, Kap. II, Übers. S. 70), ist nach Aristoteles „die Richtschnur und das Maß für das Wahre in allen einzelnen Dingen". S. unten III, 4, § 2; IX, 4, 2.

10. Sie stand über der Vorhalle des Heiligtums der Le'to. S. Aristoteles, Eude'mische Ethik, I, 1.

11. Das wußte auch Goethe, als er das Xe'nion diktierte:

„Wonach einer ringt
Ihm gelingt,
Wenn Manneskraft und Hab'
Ihm Gott zum Willen gab."

und dahin lautet auch Juvenals schöner Spruch:

Haud facile ermergunt, quorum virtutibus obstat
Res angusta domi.

Schwer nur ringt sich empor das Genie, dem von der Geburt schon Armut sperrte den Weg!

burt[12], Kindersegen, Schönheit, so kriegt unsere Glückseligkeit ein Loch. Denn der ist nicht gerade sehr geeignet, ein Glückseliger zu sein, der in seiner äußeren Erscheinung ein Ausbund von Häßlichkeit oder mit einem Geburtsmakel behaftet oder ehe- und kinderlos ist, und gar noch weniger der, der etwa völlig ungeratene Kinder hat oder dem die guten Kinder, wenn er sie hatte, weggestorben sind. — 17. Also: es scheint, wie gesagt, richtig, daß eine solche Unterstützung durch glückliche äußere Bedingungen zur Glückseligkeit gleichfalls von nöten ist, und daher kommt es denn, daß manche Menschen das zufällige Glück solcher Umstände mit der Glückseligkeit für gleichbedeutend ansehen, während andere (ebenso mit Unrecht) die Tugend für identisch mit der Glückseligkeit ansehen.

Neuntes Kapitel.

Kar. 10. Bekk. 1. Hieraus entspringt nun auch die Frage, ob dies höchste Gut etwas Lernbares oder durch Gewöhnung oder sonstwie durch Übung zu Erlangendes sei oder ob es den Menschen nach einer Art von göttlichem Ratschlusse oder wohl gar durch Zufall zu teil wird. — 2. Freilich, wenn überall von einem Geschenke der Götter an die Menschen die Rede sein kann, so ist guter Grund vorhanden, eben auch die Glückseligkeit für eine Gottesgabe anzusehen, zumal da sie ja von allem, was der Mensch besitzt, das beste ist. — 3. Vielleicht eignet sich indes dieser Gegenstand besser zum Thema einer anderen Untersuchung, so viel aber scheint doch gewiß, daß, wenn sie auch nicht eine Gabe göttlicher Fügung ist, sondern dem Menschen durch Tugend oder durch eine Art von Unterricht und Übung zu teil wird, sie dennoch eines der göttlichsten Dinge ist. Denn was der Tugend Kampfpreis und Ziel ist, das ist, scheint es, ein Bestes und ein Göttliches und Seliges. — 4. Sie ist dann aber auch etwas, das als Gemeingut von möglichst vielen Menschen erlangt werden

12. D. h. makellose Abstammung von Vollbürgern, nicht unser „Adel".

kann. Denn in diesem Falle[1] ist es möglich, daß alle, die nicht etwa von Natur völlig verwahrlost sind, durch Unterricht und Bemühung dazu gelangen können. — 5. Und wenn es besser ist, auf diese Art, als durch Zufall glückselig zu werden, so ist es auch wahrscheinlich, daß sich die Sache so verhält, wenn anders der Satz fest steht, daß alle natürlichen Dinge von Natur so beschaffen sind, wie es am besten ist, daß sie beschaffen seien. — 6. Ebenso (wie mit den von der bewußtlosen Natur hervorgebrachten Dingen) ist es nun auch mit den von der Kunst und überhaupt von einer bewußten Ursache hervorgebrachten, und im höchsten Grade, wenn diese hervorbringende Ursache selbst die beste ist. Dahingegen wäre es doch eine äußerste Sorglosigkeit, das Höchste und Schönste dem Zufall anheimzustellen.

7. Es geht dies auch schon aus unserer Definition hervor. Denn es ist oben[2] gesagt, daß die Glückseligkeit in einer gewissen bestimmten ihrer Tugend gemäßen Thätigkeit der Seele bestehe. Was aber die zu ihr gehörigen andern guten Dingen betrifft, so ist ihr Vorhandensein teils nothwendig gefördert, teils sind sie ihrer Natur nach in der Weise von Werkzeugen Hilfsmittel und Förderungsmittel.[3]

8. Diese ganze Ansicht von der Glückseligkeit dürfte auch im Einklange stehen mit demjenigen, was zu Anfange dieser Untersuchungen gesagt worden ist. Wir stellten nämlich dort[4] den Satz auf: der Zweck der Wissenschaft vom Staate sei der höchste und beste, diese Wissenschaft aber richtet vor allen Dingen ihre Absicht darauf,

---

1. D. h. wenn sie durch Unterricht oder Übung erworben werden kann. — Aristoteles steht hier im direktesten Gegensatze gegen Platon, welcher theologisch-dogmatisch, wie unsere heutigen Theologen einer gewissen Richtung, die Glückseligkeit, das höchste Gut, als „göttliches Gnadengeschenk" faßte. Vgl. Platon, Me'no, S. 93 A Ste'phanus (S. 374 Bekker). Der „göttliche Ratschluß", die „göttliche Schickung und Fügung" (§ 1: θεία μοίρᾳ) ist ausdrucksvoll genug und Aristoteles' feine Ironie nicht zu verkennen.

2. S. oben Kap. 7, § 14.

3. S. oben Kap. 8, §§ 15—17.

4. S. oben Kap. 2, §§ 5 ff.

den Bürgern gewisse Beschaffenheit zu verleihen und sie zu guten und zur Ausübung edler und guter Thaten geschickten Menschen zu machen. — 9. Mit Fug und Recht also nennen wir weder Rind noch Roß noch sonst irgend ein anderes lebendes Geschöpf glückselig, weil kein solches an einer solchen Thätigkeit teil zu nehmen im stande ist. — 10. Aus eben demselben Grunde kommt aber auch das Prädikat „glückselig" einem Kinde nicht zu, denn es ist eben wegen seines Alters noch nicht im stande, solcherlei Thätigkeit zu üben; und wenn man es so nennt, so thut man dies, weil man von ihm die Hoffnung hegt.[5] Es gehört nämlich, wie ich bereits oben sagte[6], dazu eine Tugend, welche ihre Vollendung, und ein Leben, das sein Ziel erreicht hat. — 11. Denn zahlreich sind die Wandlungen und mannigfach die Schicksale, die sich im Laufe des menschlichen Lebens ereignen, und es kann geschehen, daß der, welcher am meisten dem Glücke im Schoße sitzt, noch in seinem Alter in das größte Unglück gerät, wie die Tro'ischen Lieder[7] vom Pri'amos erzählen. Einen Menschen aber, der solche Schicksale erfährt und zu guter letzt noch unglücklich endet, preist niemand glückselig.

Zehntes Kapitel.

Kap. 11. Bekk. 1. Hier entsteht nun die Frage: ob man also überhaupt keinen Menschen glückselig preisen dürfe so lange er lebt, sondern nach So'lons Spruche[1] auf das Ende sehen müsse. — 2. Allein wenn

5. Nämlich die Hoffnung, daß das Kind später, wenn es erwachsen ist, solche Thätigkeit im Guten und Schönen üben werde. — In diesem Sinne sagt denn auch Cicero (bei Se'rvius zu Virgi'ls Ane'is VI, 877): Causa difficilis est, laudare puerum, non enim laudanda res, sed spes est.

6. Vgl. oben Kap. 7, § 15.

7. So lese ich mit der Laurentia'nischen Handschrift.

1. Über diesen von Herodo't (I, 32) berichteten Solonischen Ausspruch, der durch die griechischen Tragiker vielfach hindurchklingt, vgl. die Ausleger zu So'phokles, König Ö'dipus, gegen Ende; Trachi'nierinnen, V. 1; Josua Barnes zu Euri'pides, Andro'mache, V 100, u. a. m. Wir werden weiterhin sehen, wie nach Aristoteles' Ansicht Solon die Begriffe „Glückseligkeit" und „Glück" in diesem Ausspruche verwechselte.

wir diese Frage bejahen müßten, so erhöbe sich wieder die zweite: ob denn dann auch wirklich ein Mensch noch glückselig sein könne, sobald er gestorben ist? Oder ob dies nicht durchaus eine Ungereimtheit sei, zumal für uns, die wir die Glückseligkeit eine Thätigkeit nennen? — 3. Wenn wir aber den Gestorbenen nicht glückselig nennen und wenn auch Solon dies nicht sagen will, sondern nur dies, daß einer nur dann und insoweit einen Menschen mit Sicherheit glücklich preisen dürfe, wenn und insoweit derselbe sich bereits außer dem Bereiche der menschlichen Übel und Unglücksfälle befinde, so hat auch dieser Satz noch in gewisser Weise seine Bedenken. Denn man nimmt ja an, daß es auch für den Verstorbenen noch ein Übel und ein Gutes gebe, so gewiß es auch für einen Menschen, der zwar lebt, aber augenblicklich keine Empfindung hat, dergleichen gibt, wie z. B. Ehren und Unehren und Glück oder Unglück seiner Kinder und überhaupt seiner Nachkommen. — 4. Aber eine weitere Schwierigkeit ist folgende: Es können einem Menschen, der bis in sein Alter hinein glücklich gelebt und ebenso sein Leben beschlossen hat, vielfache Wandlungen passieren in bezug auf seine Nachkommen, es können möglicherweise die einen gute Menschen sein und ihnen ein Lebensschicksal zu teil werden, wie sie es verdienen, während bei den anderen das umgekehrte der Fall ist. Und dazu liegt es am Tage, daß hier der weitere oder kürzere Zeitabstand der Nachkommen von den Eltern die verschiedenartigsten Modifikationen hervorbringen kann. Nun wäre es doch offenbar ungereimt, wenn der Verstorbene alle diese Wandlungen mitzumachen hätte und bald glückselig, bald wieder unglücklich würde. — 5. Ungereimt aber wäre es andererseits auch wieder, wenn man behaupten wollte, daß schlechterdings zwischen den Eltern und ihren Nachkommen gar kein Bezug der Schicksale der letzteren auf die ersteren, auch nicht in der allernächsten Zeit, stattfinde.

6. Gehen wir jedoch noch einmal auf die erste schwierige Frage zurück, weil vielleicht aus ihrer richtigen Beantwortung sich zugleich die vorliegende erledigt.

7. Ist es wirklich so, daß man „auf das Ende sehen" muß und auch dann erst einen Menschen glücklich preisen darf, nicht als

sei er es wirklich und absolut, sondern bloß weil und sofern er es bisher war, wie entgehen wir dann der Ungereimtheit, daß von dem Glückseligen, zu der Zeit, da er es wirklich ist, das ihm zukommende Prädikat darum nicht wahr sein soll, weil man die Lebenden nicht glückselig preisen mag wegen der vielen möglichen Wandlungen und wegen der ein für allemal angenommenen Meinung, die Glückseligkeit sei etwas bleibendes und keinerlei Veränderungen unterworfen, während doch die Schicksale häufig bei ein und demselben Menschen einen Kreislauf des Auf und Nieder zeigen?[2] Denn soviel ist doch offenbar: wenn wir nach den verschiedenen Schicksalen gehen wollen, so werden wir in vielen Fällen einen und denselben Menschen bald glückselig bald unglückselig nennen müssen und so aus dem „Glückseligen" eine Art Chamäleon machen, dessen Glück auf morscher Grundlage erbaut ist.

9. Aber wie wäre es, wenn es ganz und gar nicht richtig wäre, uns bei unserem Urteile nach den zufälligen Außendingen zu richten? Denn sie sind es ja doch nicht, die das „Gut-" oder „Übel-" leben ausmachen, sondern sie sind bloß, wie wir oben[3] gesagt haben, etwas, dessen das menschliche Leben als einer Zugabe bedarf, während dagegen das wesentlich entscheidende und bestimmende Moment der Glückseligkeit in den tugendhaften Thätigkeiten liegt und umgekehrt das wesentlich bestimmende Moment für das Gegenteil der Glückseligkeit in den entgegengesetzten. — 10. Ein Zeugnis aber für die Wahrheit dieser unserer Definition[4] ist eben auch die soeben von uns aufgeworfene Schwierigkeit. Denn die unveränderlich dauernde Beständigkeit[5] findet sich bei keiner einzigen unter den menschlichen Thätigkeiten in solchem Grade, wie bei den

2. Über dieses zuerst bei Herodot (I, 207) vorkommende, dem Aristoteles sehr geläufige Bild von dem „Auf und Ab" der menschlichen Dinge vgl. Zell zu unserer Stelle und Ideler in seinem Kommentar zu Aristoteles, Meteorologie, T. I, S. 336.

3. S. oben Kap. 9, § 7.

4. Daß nämlich für die Glückseligkeit des Menschen die tugendhaften (κατ' ἀρετὴν) Handlungen das wesentliche sind.

5. Welche, als zur Glückseligkeit notwendig, bei der Aristotelischen Entwickelung des Begriffes derselben vorausgesetzt wurde.

tugendgemäßen Thätigkeitsäußerungen; ja, diese letzteren gelten sogar für andauernder, als selbst die wissenschaftlichen Erkenntnisse, und unter ihnen selbst sind wieder diejenigen, welche am höchsten geschätzt werden, die bleibendsten, weil in ihnen vorzugsweise und am anhaltendsten die Glückseligen ihr Leben hinleben, worin denn auch der Grund zu liegen scheint, daß der Mensch sie niemals vergißt.[6]

11. Somit wird also das von uns gesuchte Gut eine Eigenschaft des Glückseligen ausmachen, und er wird also sein ganzes Leben lang ein solcher sein. Denn sein Thun und Denken wird immer zu allen Stunden oder doch überwiegend auf das gerichtet sein, was der Tugend gemäß ist, und der wirklich gute und

„auf viereck'ger Basis ohne Fehl"[7]

beruhende Mann wird auch die äußeren Lebensschicksale auf das schönste und

„in alle Weise würdiglich"

zu ertragen wissen.

12. Das menschliche Leben ist nun aber voll von den mannigfaltigsten, teils großen, teils kleinen äußeren Zufälligkeiten. Was

---

6. Denselben Gedanken drückt Ci'cero*, Vom höchsten Gut und Übel, III, 15, aus. Die praktische Bethätigung der sittlichen Tüchtigkeit (die verschiedenen ἐνέργειαι κατ' ἀρετήν), sagt Aristo'teles, umfassen den ganzen Lebensbereich des Menschen ununterbrochen und unaufhörlich und stehen daher höher als sein theoretisches Wissen und Erkennen.

7. Über diese Anspielung auf ein Wort des Dichters Simo'nides (siehe Schneidewin, Simonidis Cei carminum reliquiae, S. 15—19), vgl. man die Anmerkung zu Aristoteles, Rheto'rik III, 11. Den Simonide'ischen Ausdruck „viereckig" (τετράγωνος = quarré par la base) im sittlichen Sinne hat, wie Pietro Vettori bemerkt, schon Dante, der die Aristotelische Ethik eifrig studierte, sich angeeignet in den Versen:

— avegna ch' io mi senta
Ben tetragono a colpi di ventura

Und ebenso sagt Walter von der Vogelweide (S. 79 Lachmann)

Seit ich dem getriuwen Friunde bin
einloetic unde wol gevieret.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles

indessen die kleinen Glücks- oder Unglücksfälle betrifft, so sieht man leicht, daß sie keinen wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung des Lebens ausüben, dahingegen die großen und zahlreichen, wenn sie günstiger Art sind, das Lebensglück steigern werden — weil sie einerseits an und für sich der Natur der Dinge nach geeignet sind, das Leben zu schmücken, und andererseits ihre Benutzung die Mittel zu schönen und guten Werken gewährt —, wenn sie aber ungünstig ausfallen, so bedrücken und trüben sie das Lebensglück, denn sie bringen Kümmernisse über dasselbe und hindern manche Thätigkeiten. Allein auch unter solchen Umständen durchbricht die Tugend mit ihrem Strahlenglanze solches trübe Gewölk, sobald ein Mensch viele und große Unglücksfälle mit edler Gelassenheit erträgt[8], nicht aus Unempfindlichkeit, sondern weil er ein edelherziger und großgesinnter Mann ist.

13. Wenn aber wirklich, wie wir das oben ausgesprochen haben[9], die Thätigkeiten das wesentliche und bestimmende Moment des Lebens sind, so kann wohl auch kein Glückseliger jemals unglücklich werden, weil ein solcher nie und zu keiner Zeit irgend etwas Hassenswertes und Schlechtes thun wird. Denn wir sind der Ansicht, daß der wahrhaft Gute und Verständige der ist, der alle Zufälligkeiten des Lebens mit edler Haltung erträgt und immer unter den gegebenen Umständen das beste thun wird, gerade so wie wir meinen, daß auch ein guter Feldherr mit dem Heere, das er eben kommandiert, die möglichst besten Kriegserfolge erzielen und ein guter Schuster aus dem Leder, das ihm eben zu Gebote gestellt wird, den besten Schuh machen wird, und so weiter durch den ganzen Bereich der Künste. — 14. Ist dem also, so wird der Glückselige zwar niemals elend werden können, aber allerdings auch nicht ein vollkommen glücklich zu preisender sein, wenn er etwa in Priamische Schicksale gerät. Und doch ist er offenbar auch nicht bald dies bald das, bald glücklich bald unglücklich, denn einmal wird das Glück seines innern Friedens nicht leicht zu erschüttern sein, und jedenfalls wird dies nicht durch die ersten besten Widerwärtigkeiten bewirkt werden,

8. Vgl. Aristoteles, Politik, VII, Kap. 12, § 2 und 4.
9. S. oben § 9.

sondern nur durch große, sich zahlreich wiederholende Unglücksfälle. Treffen ihn freilich solche, so wird er allerdings nicht in kurzer Zeit wieder glückselig werden, sondern wenn es überall geschieht, nur dann, wenn ihm im Verlaufe einer langen Zeit eine ununterbrochene Reihe großer und schöner Erfolge zu teil wird.

15. Sollte es also nicht erlaubt sein, die Definition des Glückseligen so zu fassen, daß wir sagen: Glückselig ist derjenige, der ununterbrochen tugendhaft handelt und mit den äußeren Lebensgütern in hinlänglichem Maße ausgestattet ist, und zwar beides nicht nur während irgend einer beliebigen Zeit, sondern ein volles Leben lang? Ich denke: ja! Nur müssen wir doch wohl noch hinzufügen: mit der Bedingung, daß ihm beschieden ist, sein Leben so zu verleben und demgemäß auch zu enden, da ja doch das Zukünftige für uns in Dunkel gehüllt ist und wir doch von der Glückseligkeit annehmen, daß sie letztes Ziel und demgemäß überall und allewege vollkommen sei. — 16. Ist dem also, dann werden wir unter den lebenden Menschen diejenigen glücklich zu nennen haben, denen die oben genannten Prädikate gegenwärtig zukommen und auch in Zukunft zukommen werden, aber wohl gemerkt nur glückliche Menschen. — Bei diesen Bestimmungen wollen wir es fürs erste bewenden lassen.

Elftes Kapitel.

1. Was nun die Schicksale der Nachkommen und überhaupt aller Befreundeten insgesamt und ihr Verhältnis zu dem Glückseligen betrifft, so scheint die Meinung, daß sie nicht das allergeringste Moment für das Glück des letzteren ausmachen, doch allzu inhuman und allen hergebrachten Ansichten[1] widerstreitend zu sein.

2. Da es dieser Schicksale nun sehr vielerlei und sehr mannigfache und verschiedener Art gibt und dieselben somit denjenigen, von

1. Über diese Ansichten findet man Näheres bei Wolf zu Demo'sthenes, Rede gegen Le'ptines, S. 305. Über das ganze Kapitel aber lese man Friedrich Schlegels Aufsatz über die Epitaphische Rede des Ly'sias (Schlegels Werke T. IV, S. 166 ff.).

dem wir sprechen, bald näher bald entfernter angehen, so dürfte es eine langwierige, ja unendliche Aufgabe sein, sie alle einzeln in dieser Beziehung abschätzen und bestimmen zu wollen, vielmehr können wir uns mit einigen allgemeinen, umrißweise gegebenen Bestimmungen begnügen.

3. Die Sache ist die: wie wir von den eigenen Unglücksfällen des Menschen gesagt haben, daß nur ein Teil derselben wirklich von einem gewissen Einfluß und beschwerenden Gewichte für sein Leben sei, während andere dagegen dazu allzu leicht sind, so verhält sich's auch mit denjenigen, welche des Menschen gesamte Angehörige betreffen. — 4. Ferner ist der Unterschied bei jedem Leiden, ob es Lebende oder Gestorbene betrifft, ein um vieles größerer als der, ob die unnatürlichen und furchtbaren Thaten in den Tragödien vor den Beginn der tragischen Handlung fallen[2] oder innerhalb derselben vor unseren Augen gethan werden. — 5. Offenbar also muß auch dieser Unterschied in Rechnung gebracht werden, noch mehr aber der Umstand, daß es überhaupt noch eine Frage ist, ob die Dahingeschiedenen noch mit dem Guten oder den Übeln dieses Lebens irgend welchen Zusammenhang haben. Denn nach dem, was hier für und wider gesagt wird, scheint es, daß, selbst wenn irgend eine solche Beziehung des Gestorbenen zu den guten und üblen Dingen des Lebens stattfindet, diese Beziehung doch nur eine sehr schwache und geringe, entweder an und für sich selbst oder für das Empfinden, sein kann, wäre sie aber auch stärker, so würde sie doch immer nur so weit reichend und von solcher Art sein, daß sie die, welche nicht glückselig sind, nicht glückselig zu machen und ebenso die, welche es wirklich sind, ihrer Eigenschaft als Glückliche nicht zu berauben vermag. — [6. Danach scheint es also, daß allerdings die Glücksfälle und ebenso auch

2. Vgl. Aristoteles, Poetik, Kap. 14. Der Vergleich ist deutlich. Aristoteles will sagen: Der Unterschied, den es macht, ob irgend ein Leiden (πάθος) einen Menschen trifft, der noch lebt, oder einen, der bereits gestorben ist, dieser Unterschied läßt sich demjenigen vergleichen, den es in der Tragödie macht, ob der Zuschauer die gräßlichen und gesetzlosen Thaten, auf deren Grunde (z. B. im König Ödipus) die Tragödie ruht, in der Tragödie selbst geschehen sieht oder ob sie nur als geschehene vorausgesetzt und erwähnt werden. Nur ist, sagt der Philosoph, der erstere Unterschied ein noch größerer.

die Unglücksfälle, welche ihre Freunde betreffen, die Gestorbenen etwas angehen, aber doch nur in der Art und insoweit, daß dergleichen dieselben weder glückselig zu machen vermag, wenn sie es nicht bereits waren, noch sonst irgendwie ihren Zustand wesentlich modifizieren kann].[3]

Zwölftes Kapitel.

1. Hiernächst wollen wir in betreff der Glückseligkeit die Frage in Betracht ziehen, ob sie zu den relativ lobenswerten oder vielmehr zu den an sich verehrungswürdigen Dingen gehöre.

2. Soviel scheint offenbar, daß alles Lobenswerte nur darum gelobt wird, weil es eine gewisse Beschaffenheit hat und zu etwas

3. Ich habe diesen Paragraphen als unecht eingeklammert. Schon der feinsinnige Pietro Vettori, der geistreichste und scharfsinnigste Erklärer des Aristoteles unter den alten Florentiner Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts, nahm Anstoß an demselben und erklärte ihn für die (später in den Text gekommene) Randbemerkung irgend eines alten Lehrers, der für sich das Resultat der Aristotelischen Untersuchung an den Rand notiert habe. Auch bemerkt Vettori, freilich ohne genauere Angabe, daß „in einigen Handschriften" dieser Satz fehlt. Komisch aber verfuhr ein deutscher Übersetzer, Da. Jenisch (Danzig, 1791), der das Kapitel ohne weiteres in seiner Übersetzung ausließ, nicht weil er es für unecht hielt, sondern weil, wie er (S. 37) ganz naiv bemerkt, „der Leser daran nichts verliere"! Es ist dies derselbe Jenisch, Berliner Prediger und Verfasser eines Heldengedichts „Boru'ssias", das die Xe'nien verspotteten — den Schiller durch die Bezeichnung „der närrische Mensch, der sich in alles mischen muß" charakterisierte. S. Schiller, Brief an Goethe, Briefwechsel T. I, Nr. 124, und Xenien (Neue Ausgabe, Danzig 1833) S. 139. In der That aber ist dies Kapitel vielmehr einer der interessantesten Beläge, wie fein sich Aristoteles in populärer Darstellung mit der Unsterblichkeitstheorie und der Lehre vom Leben nach dem Tode abzufinden wußte. Seine Ausdrücke, besonders das ἀφαυρόν τι καὶ μικρόν in § 5 sind von einer wahrhaft klassischen Ironie. Das individuelle Seelenleben des Menschen hielt er eben so für endlich und vergänglich, wie Feuerbach es nur irgend halten kann (vgl. die Schrift über die Seele III, § 2, und Biese I, 355 — 357), und seine alten griechischen Ausleger haben das auch recht gut eingesehen, daß die Unsterblichkeit des denkenden Menschengeistes nur eine generelle ist. Man sehe Philo'ponos' Worte zu der angeführten Stelle in Trendelenburgs Kommentar, S. 480.

anderem in einem gewissen Verhältnisse steht. Denn wir loben den Gerechten und den Tapfern und mit einem Worte den Guten und die Tugend überhaupt wegen ihrer Thaten und Werke, wie wir den Starken und den Schnellen u. s. w. loben, weil sie diese Natureigenschaften besitzen und dadurch in bezug auf die Leistung von etwas Gutem und Tüchtigem eine gewisse Befähigung haben. — 3. Dies erhellt aus dem Lobe, welches wir den Göttern zollen; denn sie erscheinen in lächerlichem Lichte, wenn sie auf uns bezogen werden, was doch der Fall ist, weil alles Lob, wie wir zuvor sagten, aus einer Beziehung entsteht.[1]

4. Wenn aber das Lob nur in den Bereich solcher Dinge[2] gehört, so folgt daraus, daß es für die höchsten und besten Dinge kein Lob gibt, sondern daß ihnen etwas Größeres und Besseres zukommt, wie es denn auch wirklich der Augenschein zeigt. Denn die Götter (loben wir nicht, sondern) preisen wir selig und glückselig, und auch von den Menschen preisen wir die, welche der Gottheit am nächsten kommen, selig. Und ebenso (wie bei den Personen) verfahren wir auch bei den Gütern.[3] Denn kein Mensch lobt die Glückseligkeit, wie er z. B. die Gerechtigkeit lobt, sondern er preist sie selig, als etwas, das göttlicher und besser sei. — 5. Darum glaube

1. „Der Unterschied zwischen den (relativ) lobenswerten (ἐπαινετά) und den an sich verehrungswürdigen (τίμια) Gütern ist sehr fein, aber nicht ungegründet. Es gibt eine Verehrung des Herzens, die bloß die Vortrefflichkeit des Gegenstandes uns ablockt, und es gibt ein Lob, das wir als einen Lohn austeilen, um einen gewissen Nutzen dafür zu erhalten. Wir loben nicht das, was wir am höchsten schätzen, sondern das, wozu wir andere in ihrem Betragen gegen uns ermuntern wollen." Garve. Wer die Götter lobt, begeht eine Lächerlichkeit, weil er einen direkten Bezug, eine Relation, im Verhältnis der Gottheit zu den Menschen annimmt, was nach Aristoteles eine Absurdität ist (vgl. Biese II, S. 346), weil dieselbe dadurch, wie der alte Erklärer der Ethik, der Byzantiner Joannes Argyropulos (lebend um 1434 im Hause des mächtigen Florentiners Pallas Strozzi), bemerkt, auf eine Stufe mit dem Menschen gestellt, anthropomorphisiert wird.

2. D. h. nur bei solchen Dingen statt findet, deren Vorzüge in ihren Beziehungen zu anderen Dingen bestehen.

3. Nämlich: daß wir die erhabensten und herrlichsten unter denselben nicht mehr loben, sondern an und für sich preisen.

ich, hat auch Eudo'xos[4] ganz recht, wenn er unter allen Gütern den Ehrenpreis dem reinen Genusse zuerkennt. Denn eben darin, daß derselbe, obschon er zu den Gütern gehöre, doch nicht gelobt werde, liege, meinte er, ein Fingerzeig, daß derselbe etwas Besseres sei als die lobenswerten Dinge; ein solches Höhere und Bessere sei aber die Gottheit und das absolute Gute, denn auf sie beziehe sich ja alles übrige. — 6. Die Sache ist die: das Lob gehört der Tugend, denn sie ist es, infolge deren wir fähig sind, das Schöne und Gute zu thun. Wenn wir dagegen etwas preisend erheben, so haben wir es mit Thaten und Werken, gleichviel ob leiblichen oder geistigen, zu thun.

7. Doch gehört eine genauere Untersuchung hierüber wohl mehr in das Gebiet der ausführlichen Lehre von den Lobpreisungen (Enko'mien).[5] Für uns aber erhellt aus dem Gesagten soviel, daß die Glückseligkeit zu den Dingen gehört, welche absolut preiswürdig und in sich vollendet sind.[6] Daß sie so etwas sei, erhellt auch daraus, daß sie Prinzip ist. — 8. Denn um ihretwillen thun wir Menschen insgesamt alles, was wir thun, und das, was Prinzip und Ursache aller Güter ist, das nennen wir ein absolut Preiswürdiges und Göttliches.

---

4. Eudo'xos von Kni'dos, berühmter Astronom, Arzt und Philosoph, Zeitgenosse Pla'tons. Sein Dogma von der Lust (ἡδονή Vergnügen, Genüsse) als höchstem Gute erwähnt Aristoteles auch im zehnten Buche dieser Ethik (Kap. 2, § 1), und ebenso Stobäus (II, 1, S. 74 Heeren), der auf Aristoteles' Ethik Bezug nimmt, und Diogenes von Lae'rte (II, 88, S. 545 Menage), von dem wir einen Traktat über Eudoxos besitzen und der bei dieser Gelegenheit den Niko'machos, des Aristoteles Sohn, als Verfasser der Ethik zitiert. Nachweisungen über Eudoxos findet man bei Schwegler zu Aristoteles' Metaphysik XIII, 5, 3; Kommentar S. 310. Übrigens gibt hier an unserer Stelle Aristoteles nur der Argumentation des Eudoxos, nicht dem daraus gezogenen Resultate seinen Beifall.

5. D. h. in die Rhetorik. Vgl. Aristoteles, Rhetorik, I, Kap. 9.

6. D. h. solche, die keinen bloß relativen Wert haben, sondern eine über alles Lob erhabene absolute Würde, und die zugleich letzter und höchster Zweck sind.

Dreizehntes Kapitel.

Kap. 13. Bekk. 1. Da nun also die Glückseligkeit eine der vollkommenen Tugend gemäße Thätigkeit ist[1], so haben wir jetzt die Tugend selbst zum Gegenstande unserer Betrachtung zu machen, denn ohne Zweifel wird dies unseren Spekulationen über die Glückseligkeit wesentlich förderlich sein. — 2. Auch ist es eine anerkannte Sache, daß der wahrhafte Lehrer der Wissenschaft vom Staate sich hauptsächlich mit ihr (mit der Tugend) zu schaffen macht; denn seine Absicht geht dahin, seine Bürger zu tüchtigen und den Gesetzen gehorsamen Menschen zu machen. — 3. Als Beispiel können uns hier die Gesetzgeber der Kreter und der Lakedämonier dienen[2] und alle diejenigen, die ihnen an Wert nahe kommen.

4. Wenn aber somit diese Untersuchung in die Wissenschaft vom Staate gehört, so ergibt sich, daß sie hier, gemäß unserer gleich zu Anfang ausgesprochenen Ansicht[3], ihre Stelle findet. — 5. Indem wir nun hier von Tugend reden, haben wir natürlich nur die menschliche im Auge, denn auch unser Forschen nach dem Guten bezog sich nur auf das Menschliche und die menschliche Glückseligkeit.[4] — 6. Unter menschlicher Tugend verstehen wir ferner nicht die des Körpers, sondern die der Seele, wie wir ja auch die Glückseligkeit eine Thätigkeit der Seele nennen.

7. Sind diese Bestimmungen richtig, so folgt daraus offenbar, daß der Lehrer der Wissenschaft vom Staate von Rechts wegen die

---

1. Nach der I, Kap. 7, § 15, und Kap. 10, § 15 gegebenen Definition.

2. Weil diese nicht nur die Handlungen ihrer Bürger einzuschränken, sondern auch den Charakter derselben zur Tugend zu bilden gestrebt haben. — Garve. S. unten X, Kap. 10, § 12, und daselbst meine Anmerkung.

3. S. oben Kap. 1, §§ 5 ff.

4. S. Biese II, 273. Die höchste Stufe der Glückseligkeit, das vollendete beschauliche Leben in dem reinen Äther der Vernunft ist göttlicher Art und geht über das menschliche Leben als solches, wie es der Ethiker und Politiker zu betrachten hat, hinaus.

Natur der Seele kennen muß, eben so gut, wie der, welcher Augenheilkunde üben will, den ganzen Körperorganismus, ja in noch höherem Grade, um so viel würdiger und höher die Staatswissenschaft über der Augenheilkunde steht; und was die Ärzte betrifft, so verwenden auch alle wissenschaftlich gebildeten großen Fleiß auf die Erkenntnis des menschlichen Körpers.[5]

8. Somit hat also auch der Lehrer der Wissenschaft vom Staate das Wesen der Seele zum Gegenstande seines Studiums zu machen, natürlich aber immer nur um seiner Zwecke willen und nur so weit, als es seine Aufgabe erfordert; denn allzutiefes genaueres Eingehen dürfte ihm in der Lösung derselben hinderlich sein. — 9. Über die Seele findet man auch in den exote'rischen Vorträgen[6] einiges ausreichend behandelt, das man sich zu nutze machen kann, wie z. B. den Satz, daß ein Teil von ihr unvernünftig, der andere vernunftbegabt ist. — 10. Dabei können wir die Frage: ob diese beiden Teile trennbar sind, gleichwie die Glieder des Körpers und überhaupt alles Gegliederte, oder ob sie nur durch das Denken zwei unterschiedene Dinge sind, von Natur an untrennbar, wie beim Kreise das Konvexe und Konkave, für unsern gegenwärtigen Zweck ohne wesentlichen Nachteil beiseite lassen.

11. Was aber den vernunftlosen Teil der Seele betrifft, so scheint er gleichfalls eine Verschiedenheit in sich zu fassen. Ein Bestandteil desselben nämlich erscheint als ein allen Wesen gemeiner

---

5. Über die häufigen Anspielungen des Philosophen auf Arzneiwissenschaft und Heilkunde vgl. unsere Bemerkung zur Politik III, Kap. 6, § 8; Kap. 10, § 4; Aristoteli'a I, S. 39; Bernays, Über Aristotelische Katharsis, S. 193. Daß es bei den Griechen Spezialärzte für einzelne Leiden, für Augenkrankheiten (Pla'ton, La'ches, S. 189 e ff.), Ohren, Zähne u. s. w. gab, ist bekannt. S. die Ausleger zu Herod'ot II, 84.

6. Die hier erwähnten exoterischen Vorträge (λόγοι) sind wohl jene populären Vorträge, welche Aristoteles neben den streng philosophischen und systematischen zu bestimmten Tageszeiten hielt und von denen namentlich Ge'llius (XX, 5) und So'pater und Syria'nus zu Hermo'genes S. 120 (bei Spengel, Συναγωγὴ τεχνῶν, S. 167 ff.) ausführlicher berichten. Das richtige sah hier schon Lessing im 10. Litteraturbriefe VI, S. 20 Lachmann. S. die Anmerkung 8 zu Kap. 2, § 8 dieses Buches.

und vegetativer, ich meine damit den objektiven Grund der Ernährung und des Wachstums.[7] Denn diese Art von Kraft der Seele hat man ohne Zweifel in allem, was da sich ernährt, und selbst in den Embryo'nen anzunehmen, und eben dieselbe muß man also auch bei den vollkommen ausgestalteten Wesen anerkennen, und zwar mit besserem Fug und Grunde, als irgend eine andere. — 12. Die Tugend dieser Art von Seelenkraft nun erscheint, wie gesagt, als eine (allen Wesen) gemeinsame, nicht als eine spezifisch menschliche. Dieser Teil oder diese Kraft der Seele scheint nämlich vorzugsweise während der Stunden des Schlafes sich wirksam zu zeigen[8], und doch offenbaren der gute und der schlechte Mensch sich als solche am wenigsten im Schlafe, weshalb man denn auch zu sagen pflegt, daß während der Hälfte des Lebens „die Glückseligen von den Unglücklichen durchaus nicht verschieden seien".[9] — 13. Das ist ganz natürlich, weil der Schlaf eine Unthätigkeit der Seele in Beziehung auf dasjenige Handeln ist, nach welchem sie tugendhaft oder schlecht heißt, ausgenommen etwa die Fälle, wenn gewisse Bewegungen bis zur Seele durchdringen, wo dann die Traumvorstellungen der guten Menschen bessere sind, als die beliebiger anderer.[10] — 14. Doch genug hiervon! Wir können diesen vegetativen Teil der Seele beiseite lassen, da er, wie wir sahen, seiner Natur nach mit der menschlichen Tugend nichts gemein hat.

15. Es scheint aber noch eine andere natürliche Seite der Seele vorhanden zu sein, die zwar auch vernunftlos ist, aber doch in einer gewissen Beziehung zur Vernunft steht. Wir sprechen nämlich sowohl bei dem enthaltsamen, als bei dem unenthaltsamen Menschen

---

7. τὸ αἴτιον, s. Biese I, 246.

8. Shakspeare's Macbeth nennt den Schlaf: „den Haupternährer in des Lebens Fest".

9. Wahrscheinlich aus irgend einem Dichter.

10. Über Aristoteles' Lehre vom Traume s. Biese II, S. 159—162. Den hier ausgesprochenen Satz von dem Unterschiede der Träume guter und schlechter Menschen wiederholt Aristoteles in den Problemen XXX, 14. Er findet sich schon bei Platon, Staat, IX, Kap. I., S. 571 c—572 b, wo Stallbaum andere Stellen der Alten (z. B. Cicero, Von der Weissagung, I, 29) nachweist.

lobend von Vernunft und von dem vernünftigen Teile der Seele[11], insofern dieselbe den Menschen richtig und zum Guten anmahnt. Allein in denselben Menschen scheint auch etwas zu sein, was seiner Natur nach mit der Vernunft im Widerspruche steht und was also gegen die Vernunft ankämpft und sich gegen sie spannt. Denn gerade so wie die paralysierten Glieder des Körpers, wenn der Mensch sie nach rechts zu bewegen beabsichtigt, sich wider seinen Willen nach links herumwerfen, gerade so wunderlich geht es auch bei der Seele, wo die Begierden der Unenthaltsamen sich auf das Entgegengesetzte wenden. — 16. Der Unterschied ist nur der, daß wir beim Körper diese verkehrte Bewegung *sehen*, während wir sie bei der Seele *nicht sehen*. Das darf uns aber doch wohl nicht abhalten, anzunehmen, daß auch in der Seele etwas neben der Vernunft sei, was dieser das Widerspiel hält und gegen sie angeht. Das *Wie* dieses Unterschiedenseins bekümmert uns hier nicht weiter. — 17. Aber auch dieses Etwas scheint, wie wir bereits sagten[12], an der Vernunft teil zu haben, denn es gehorcht ja der Vernunft bei dem Enthaltsamen, und, setzen wir hinzu, bei dem besonnenen und mannhaften Menschen gehorcht es um so williger, weil da alles mit der Vernunft sich in Übereinstimmung befindet.

18. Also: auch der vernunftlose Teil der Seele erscheint als von doppelter Art: als vegetativer nämlich hat er schlechterdings gar keine Gemeinschaft mit der Vernunft, dagegen als begehrender und mit einem Worte als verlangender hat er in gewisser Weise teil an ihr, insofern er ihr folgsam ist und Gehorsam leistet. [Das ist auch der Sinn der Ausdrucksweise, wenn wir sagen: „Vom Vater und vom Freunde Vernunft annehmen", wobei wir keineswegs an die Demonstrationen der Mathematiker denken].[13] Daß sich aber in gewisser Art das Unvernünftige von der Vernunft zum Gehorsam bringen läßt, dafür liegt ein Fingerzeig in dem Ausdrucke, einem den

11. Bei dem „Enthaltsamen", insofern er seine sinnlichen Begierden eben beherrscht; bei dem „Unenthaltsamen", insofern er wenigstens eine Zeitlang der Begierde widersteht.

12. S. vorher §. 15.

13. Ich halte die eingeklammerten Worte für eine in den Text gekommene Randbemerkung, die etwas spielerisch mit dem Ausdrucke λόγον ἔχειν verfährt.

Kopf zurechtsetzen, und überhaupt in allem, was man unter dem Ausdrucke Tadel und Zuspruch versteht.

19. Wenn man also zugeben muß, daß auch dieser Teil der Seele Vernunft habe, so folgt daraus offenbar, daß auch das Vernunfthabende wieder ein doppeltes ist, einmal ein solches, das im eigentlichen Sinne und in sich Vernunft hat, und zweitens ein solches, das fähig ist, auf die Vernunft wie das Kind auf den Vater zu hören.[14]

20. Nach diesem Unterschiede bestimmt sich denn auch der Begriff der Tugend verschieden. Unter den Tugenden nennen wir nämlich die einen Verstandestugenden, die anderen sittliche, d. h. Weisheit, Einsicht, Verständigkeit nennen wir Verstandestugenden, Edelherzigkeit und Bescheidenheit dagegen sittliche. Denn wenn wir vom sittlichen Charakter sprechen, so sagen wir nicht: „Der und der Mensch ist weise und klugverständig", sondern: „Er ist sanft oder maßvoll bescheiden." Trotzdem loben wir aber auch den Weisen, welcher seine Weisheit als eine durch Übung erworbene Fertigkeit besitzt, und diejenigen durch Übung erworbenen Fertigkeiten, welche löbliche sind, nennen wir Tugenden.

---

14. Über diese Unterschiede s. Biese II, S. 241, Anm. 4, und Stobäus, Ethische Eklogen, II, 7 (II, 1; S. 36 und S. 244).

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

1. Wir sahen also, daß die Tugend eine zwiefache ist, die in der Erkenntnis bestehende[1] und die sittliche (e'thische). Die in der Erkenntnis bestehende gewinnt ihren Ursprung und ihre Förderung größtenteils durch Lehre und Unterricht, weshalb Erfahrung und Zeit dazu nötig sind. Die ethische dagegen wird uns zu teil durch Gewohnheit (E'thos), davon sie denn auch ihren Namen erhalten hat, der nur durch eine leise Umwandlung von diesem Worte (Ethos) gebildet ist.[2]

2. Daraus erhellt denn auch, daß keine einzige von den ethischen Tugenden uns von Natur innewohnt. Denn keine Eigenschaft, welche einem Dinge von Natur beiwohnt, kann durch Gewöhnung verändert werden; der Stein z. B., der von Natur niederwärts sich bewegt, dürfte schwerlich gewöhnt werden können, sich nach oben zu bewegen, wenn man ihn auch durch zehntausendmaliges Indiehöhe-

1. Vgl. Biese II, S. 280. Die Verstandestugend.

2. Das griechische Wort, welches Gewohnheit heißt, lautet E'thos (mit kurzem ĕ); das griechische Wort, welches sittlich heißt, lautet ēthico's (mit langem ē). Diese etymologische Erklärung, welche in den beiden anderen Moralwerken des Aristoteles sich gleichfalls findet, ist von Späteren, wie Pluta'rch (die Stelle s. bei Zell, Kommentar, S. 62) und Johannes Stobä'os, Ethische Eklogen, II, I, S. 242 Heeren, wiederholt worden.

werfen dazu gewöhnen wollte, und ebenso wenig läßt sich das Feuer gewöhnen, nach unten hin zu brennen; mit einem Worte: Kein Ding, das von Natur so oder so geeigenschaftet ist, verändert diese seine Eigenschaft durch Gewöhnung.

3. Folglich entstehen die Tugenden in uns weder von Natur, noch gegen die Natur, sondern wir haben von Natur nur die Anlage, sie in uns aufzunehmen, und erst durch Gewöhnung werden wir in stand gesetzt, sie in uns zur Vollkommenheit auszubilden.

4. Dafür spricht ferner noch folgendes. Alles, was uns von Natur zu teil wird, davon erhalten wir zuvörderst nur die verschiedenen Vermögen, die wir dann später in Anwendung bringen. Das läßt sich an den Sinnen klar machen. Denn nicht infolge vielmaligen Sehens oder vielmaligen Hörens erhielten wir diese Sinne, sondern umgekehrt: wir hatten sie, und darum wendeten wir sie an, und nicht: wir wendeten sie an, und dadurch bekamen wir sie. So eignen wir uns die Tugenden an dadurch, daß wir sie zuvor werkthätig üben, wie das auch bei den anderen Künsten und Fertigkeiten der Fall ist. Denn was wir machen sollen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir dadurch, daß wir es machen; das heißt z. B. durch Häuserbauen wird einer ein Baumeister, durch Zitherspielen ein Zitherspieler. Und so werden wir denn auch dadurch, daß wir gerecht handeln, Gerechte, dadurch, daß wir maßvoll handeln, Maßvolle und dadurch, daß wir tapfere Thaten thun, Tapfere. — 5. Ein Zeugnis dafür liefert auch die Beobachtung dessen, was wir auf dem Felde des politischen Lebens vorgehen sehen. Denn die Gewöhnung ist es, durch welche die Gesetzgeber ihre Bürger zu guten machen, und die Absicht jedes Gesetzgebers hat dies offenbar zum Zwecke, alle diejenigen aber, welche sich dabei in den Mitteln vergreifen[3], verfehlen ihren Zweck, und dies ist es eben, wodurch sich Staatsverfassung und Staatsverfassung, eine gute von der schlechten, unterscheiden.

3. Im Texte heißt es wörtlich: „alle diejenigen (Gesetzgeber), welche dies nicht gut machen". „Dies", d. h. das Gewöhnen, die gesetzlichen Einrichtungen, durch welche die Bürger zu guten durch Gewöhnung erzogen und gebildet werden sollen.

6. Ferner: auf dieselbe Art und durch dieselben Mittel, wodurch jede Tugend erworben wird, wird sie auch verdorben, und ebenso auch jede Kunst. Denn durch das Zitherspielen entstehen ebensowohl die guten, als auch die schlechten Zitherspieler; und analog ist es auch bei den Baumeistern und den übrigen Künstlern insgesamt: dadurch daß sie gut bauen, werden sie gute Baumeister werden, dadurch daß sie schlecht bauen, schlechte. — 7. Verhielte es sich nämlich nicht also, so wäre keiner von nöten, der da Unterricht gäbe, sondern alle würden entweder gute oder schlechte. Gerade so ist es nun offenbar auch mit den Tugenden: durch unser Handeln in den menschlichen Lebensbeziehungen und gegen unsere Mitmenschen werden wir die einen Gerechte, die anderen Ungerechte; durch unser Thun dessen, worauf es in gefährlichen Lagen ankommt, und dadurch, daß wir uns gewöhnen, entweder uns zu fürchten oder mutig zu sein, werden wir hier Mutige, dort Feige. Ähnlich verhält es sich auch in betreff der Begierden und Neigungen: die einen von uns werden maßvoll und sanft, die anderen zügellos und leidenschaftlich, je nachdem sie sich in solchen Fällen so oder so zu benehmen gewöhnen. Kurz mit einem Worte: aus gleichen Bethätigungen entstehen gleiche Beschaffenheiten und Fertigkeiten.

8. Daher kommt es darauf an, auf die Qualität der Bethätigungen einzuwirken, denn ihren Unterschieden entsprechen die Beschaffenheiten und Fertigkeiten. Es kommt also *nicht wenig* darauf an, daß man gleich von frühester Jugend an sich in dieser Weise gewöhnt, sondern *sehr viel* oder besser gesagt *alles*.

Zweites Kapitel.

1. Da nun die Behandlung der Ethik, mit der wir es hier zu thun haben, nicht theoretische Erkenntnis zum Zwecke hat, wie die anderen Zweige der Philosophie — nämlich nicht um zu wissen, was die Tugend ist, machen wir sie zum Gegenstande unserer Betrachtung, sondern damit wir tugendhafte Menschen werden, denn was hätten wir sonst für einen Nutzen davon? — so müssen wir notwendig das Kap. 2. Bekk.

Gebiet der menschlichen Handlungen und die Frage, wie man handeln soll, in Betracht ziehen; denn sie sind es, von denen, wie wir oben gesagt haben, die Qualität unserer Beschaffenheiten und Fertigkeiten bestimmt wird.

2. Was nun die Regel betrifft, welche vorschreibt, nach der richtigen Vernunft zu handeln, so ist sie eine allgemeine[1] und mag für jetzt als oberster Grundsatz hingestellt bleiben, indem wir später[2] darüber sprechen und sagen werden, was die „richtige Vernunft" ist und wie sie sich zu den anderen Tugenden verhält. — 3. Nur darüber müssen wir im voraus einverstanden sein, daß jeder wissenschaftliche Vortrag, der es mit den Bereichen des Handelns zu thun hat, nur so zu sagen allgemeine Umrisse und keine haarscharfe Behandlung zu geben braucht, wie ich denn auch gleich zu Anfang[3] gesagt habe, daß man bei philosophischen Vorträgen seine Anforderungen hinsichtlich der Behandlung nach der Natur der behandelten Materie zu bemessen hat. Nun hat aber die Natur derjenigen Dinge, welche bei den Handlungen in Betracht kommen, und das „Nützliche" nichts ein für allemal Feststehendes, ebensowenig als das Gesunde.[4]

4. Ist dies nun schon bei der Behandlung des Allgemeinen der Fall, um wie viel weniger kann da das Besondere auf Genauigkeit der Behandlung Anspruch machen, da dies ja unter keinerlei Kunst oder Vorschrift fällt, sondern der Handelnde hier immer selbst jedesmal Zeit und Umstände ins Auge fassen muß, wie ja dasselbe auch bei der Ausübung der Kunst des Arztes und des Steuermanns der Fall ist.

---

1. D. h. nicht deutlich genug, weil noch nicht durch das Wissen vermittelt. (Vgl. unten VI, Kap. 1.) Biese II, 240.

2. Nämlich VI, Kap. 1 ff. Ich habe mit einigen Handschriften die Lesart ὑπερκεῖσθω (statt ὑποκεῖσθω) vorgezogen.

3. Nämlich I, Kap. 2, § 1, woselbst man meine Anmerkung nachsehen mag. Vgl. Biese II, 17.

4. „Ebensowenig als es für die einzelnen Krankheiten Universalmittel gibt, sondern je nach der Beschaffenheit der Krankheit ist bald dieses, bald jenes heilsam." Biese II, 277. — Der Sinn ist offenbar: „Es läßt sich ebensowenig mit absoluter Gewißheit und Bestimmtheit sagen, was man überhaupt oder in jedem einzelnen Falle thun soll und was nützlich ist, als sich ein für allemal sagen läßt, was gesund ist."

5. Trotzdem jedoch, daß unser gegenwärtiger Vortrag es mit Dingen solcher Art zu thun hat, wollen wir es versuchen, dieser Unbestimmtheit zu Hilfe zu kommen.

6. Fassen wir zunächst den Umstand ins Auge, daß Dinge, wie die oben genannten[5], ihrer Natur nach so geartet sind, daß sie, wie wir dies bei der Leibesstärke und bei der Gesundheit sehen, durch Mangel und durch Übermaß vernichtet werden — (man muß nämlich für das Unsichtbare und Unsinnliche Zeugnisse aus dem Sinnlichsichtbaren zu gewinnen suchen) —, denn sowohl die übermäßigen Leibesübungen, als der Mangel derselben vernichten die Leibeskraft des Menschen[6], und ebenso vernichten auch Trank und Speise, in zu großem wie in zu geringem Maße genossen, die Gesundheit, während das richtige Maß derselben die Gesundheit hervorbringt, stärkt und erhält. — 7. Gerade so nun verhält es sich auch mit den Tugenden der maßvollen Besonnenheit, der Tapferkeit und mit allen anderen; denn ein Mensch, der alles und jedes meidet, sich vor allem und jedem fürchtet und vor nichts standhält, wird feige, während andererseits der, der überhaupt sich vor gar nichts fürchtet, sondern auf alles drauflos geht, tollkühn wird. Ebenso wird ein Mensch, der alle und jede Lust genießt und sich gar keiner enthält, ein zügelloser, während einer, der alle Genüsse flieht, wie die rohen Sauertöpfe[7], so zu sagen ein gefühlloser wird. Denn die besonnene Mäßigung und die Tapferkeit werden vernichtet durch das Übermaß und durch das Zuwenig, während sie durch das Mittelmaß[8] erhalten werden.

---

5. Das „Gesunde", das „Nützliche".

6. Ebenso unten II, 6, § 7; Politik VIII, 3, § 3.

7. Die Definition eines solchen „sauvagen" (ἀγροῖκος) Sauertopfs gibt Aristoteles unten II, 7, § 13; IV, 8, § 3.

8. „Mitte" (μέσον) und „Mittelmaß" (μεσότης) erschienen dem Aristoteles nur ein mehr adäquater Begriff für seine logische Bestimmung der Tugend, und er wählte ihn, weil er sich besser einfügte in das logische Schema der Definition, während der realen Erscheinung der Tugend doch eigentlich ein mehr innerlicher Begriff zum Grunde liegt. Nieländer [s. Kap. 6, Anmerk. 8] S. 8 fg.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

8. Allein nicht bloß das Werden, das Wachstum und die Vernichtung sind Konsequenzen und Wirkungen ein und derselben Ursachen, sondern auch die Bethätigungen werden sich in demselben Kreise bewegen. Verhielt sich doch dies also bei den mehr sinnlich-wahrnehmbaren Eigenschaften, z. B. bei der Leibesstärke. Denn stark wird man dadurch, daß man viel Speise zu sich nimmt und viel schwere Arbeiten verrichtet, und wiederum ist der Starke vorzugsweise fähig, dergleichen zu thun. — 9. Ebenso verhält es sich nun auch mit den Tugenden. Wir werden mäßige Menschen infolge unserer Enthaltung von den sinnlichen Genüssen, und sind wir es geworden, so sind wir eben auch vorzugsweise fähig, uns derselben zu enthalten. Der gleiche Fall ist es mit der Tapferkeit: dadurch, daß wir uns gewöhnen, die schreckende Gefahr zu verachten und uns ihr entgegenzustellen, werden wir tapfer, und sind wir es geworden, so werden wir auch vorzugsweise befähigt sein, uns der schreckenden Gefahr entgegenzustellen.

Drittes Kapitel.

1. Ein Zeichen, daß wir aus dem wiederholten Handeln die bezüglichen Beschaffenheiten und Fertigkeiten gewonnen haben, müssen wir darin finden, wenn wir infolge der Verrichtung der dahin gehörigen Handlungen Lust oder Unlust empfinden. Wer nämlich sich der leiblichen Genüsse enthält und eben in diesem Enthalten Genuß findet, der ist mäßig, der aber, der es mit Unlust thut, ist unmäßig; ebenso: wer der Gefahr die Stirne bietet und dies mit Freudigkeit oder jedenfalls doch nicht mit Unlust thut, der ist tapfer, wer es dagegen mit Unlust thut, feige. Es sind nämlich die Empfindungen der Lust und Unlust, in deren Kreise sich die ethische Tugend bewegt; denn der Lust wegen thun wir das Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute und Schöne.

2. Darum ist es notwendig, daß der Mensch gleich von Jugend auf, wie Pla'ton sagt[1], dazu angeleitet werde, daß seine

1. In den „Gesetzen" II, S. 653 Ste'phanus (S. 232 Bekker). Vergl. weiter unten X, Kap. 9 der Ethik.

Freude und sein Schmerz sich in den richtigen Gegenständen erweise; denn das ist die wahre Jugenderziehung.

3. Ferner: wenn es wahr ist, daß die Tugenden es mit Handlungen und Erleidnissen zu thun haben und wiederum jedes Erleidnis und jede Handlung Lust und Schmerz zur Folge hat, so läßt sich auch schon aus diesem Grunde behaupten, daß die Tugend es mit Empfindungen der Lust und Unlust zu thun habe. — 4. Ein Fingerzeig dafür ist es auch, daß die Strafzüchtigungen aus diesem Grunde angewendet werden, denn sie sind Heilkuren, und Heilkuren werden der Natur gemäß mittelst des Entgegengesetzten vollbracht.[2] — 5. Ferner: wie ich bereits neulich sagte, bildet dasjenige, wodurch eine jede Fertigkeit der Seele naturnotwendig schlechter oder besser wird, zugleich den Gegenstand, der die Natur dieser Fertigkeit bestimmt und woran sie sich äußert. Nun sind es aber die Empfindungen der Lust und Unlust, durch welche dieselben schlecht werden, indem der Mensch diesen Empfindungen nachjagt oder sich ihnen zu entziehen sucht, sei es daß diese Empfindungen solche sind, bei denen er überhaupt weder das eine noch das andere thun sollte, oder daß er es zur unrechten Zeit oder auf die unrechte Weise thut und wie hier die logischen Kategorieen weiter heißen. Daher definieren auch manche die Tugenden als eine Art von Leidenschaftslosigkeit und Seelenruhe, wobei sie nur darin fehlen, daß sie dies ohne weiteren Zusatz aussprechen und nicht die Bestimmungen über das Wie und Wie nicht, über das Wann u. s. w. hinzufügen.

6. Fest steht also, daß die Tugend nach diesen Kategorieen in bezug auf die Empfindungen der Lust und Unlust allemal das Beste erwählt und thut, die Schlechtigkeit das Gegenteil.

---

2. Der Satz »Contra'ria contra'riis« wird hier, wie weiterhin (S. X, 9, § 10) aus der Medizin, für welche ihn Hippo'krates aufstellte (S. Aphorismen XXII, 2) auf das Gebiet der sittlichen Erziehung übertragen. „Die Kur eines körperlichen Übels geschieht gemeiniglich durch sein Entgegengesetztes. Sollen nun Strafen, welche Schmerzen sind, etwas sein, was der fehlerhaften Disposition des Gemütes, die sie zu verbessern bestimmt sind, entgegengesetzt ist, so muß diese Disposition selbst in einer gewissen Art, Lust oder Unlust zu empfinden, bestehen. Folglich hat es auch die Tugend mit diesen Empfindungen zu thun." — (Nach Garve.)

7. Zu derselben Einsicht können wir auch auf folgendem Wege gelangen. Drei Dinge sind es nämlich, welche unser Thun, und drei Dinge, welche unser Lassen bestimmen: das Schöne, das Nützliche, das Angenehme, und deren drei Gegensätze: das Häßliche, das Schädliche und das Unangenehme. In allen diesen Beziehungen nun ist es der Gute, der das richtige trifft und thut, während der Schlechte sich dagegen verfehlt; und zwar gilt dies hauptsächlich in betreff der Lustempfindung. Diese ist nämlich allen lebenden Wesen gemein und mit allen Dingen, wobei eine Wahl ins Spiel kommt, als Folge verbunden, denn auch das Schöne und Nützliche erscheint als angenehm. — 8. Dazu kommt, daß diese Empfindung von Kindesbeinen an mit uns aufgewachsen und es also eine schwierige Sache ist, diese durch das Leben in uns festgewurzelte Empfindung von uns abzuthun. Und so bilden denn auch allgemein — für den einen mehr, für den andern weniger — Lust und Unlust den Maßstab, mit dem wir die Handlungen messen. — 9. Daraus ergibt sich, daß notwendig unsere ganze gegenwärtige Disziplin es mit ihnen zu thun hat. Denn es ist von nicht geringer Wichtigkeit für unser Handeln, ob die Quelle unserer Freuden eine lautere oder unlautere ist.

10. Endlich bedenke man, daß es noch schwerer ist, gegen die Lust anzukämpfen, als, wie Herakli't sagt, gegen den Zorn[3]; das Schwierige aber ist immer auch dasjenige, mit dem es die Kunst und die Tugend zu thun hat, wie denn auch die Vollkommenheit auf diesem Gebiete (des Schwierigeren) immer auch die höhere ist. Also auch aus diesem Grunde sind es die Empfindungen der Lust und der Unlust, mit denen es die gesamte Doktrin der Moral und der Politik zu thun hat; denn wer sich in bezug auf diese beiden Empfindungen in allen Lebensverhältnissen richtig benimmt, der wird ein Tugendhafter sein, wer schlecht, ein Schlechter.

---

3. Die hierher gehörigen Stellen der alten Schriftsteller findet man gesammelt bei Lassalle, Die Philosophie Herakli'tos des Dunkeln, T. II, S. 446 fg. S. die Anmerkung zu Aristoteles, Politik, V, Kap. 9, § 18, und Biese, a. a. O., T. II, S. 303, Anmerk. 2.

11. In Summa also: Die Tugend hat es zu thun mit den Empfindungen der Lust und Unlust; ferner, die Dinge, woraus sie entsteht, sind es auch, durch die sie gesteigert oder, wenn dieselben nicht in angemessener Weise geschehen, vernichtet wird; und endlich die Dinge, aus denen sie entstand, bilden auch den Bereich, in welchem sie thätig ist.

Viertes Kapitel.

1. Es könnte nun jemand hier eine Schwierigkeit erheben und fragen: „Wie meinst du das, daß die Menschen gerecht werden müssen dadurch, daß sie gerecht handeln, und maßvoll dadurch, daß sie maßvoll handeln? Denn wenn sie gerecht und maßvoll *handeln*, so *sind* sie ja schon gerecht und maßvoll, sowie sie ja auch, wenn sie Dinge leisten, die zur Grammatik und Musik gehören, eben schon Grammatiker und Musiker sind." Kap. 3. Sekt.

2. Allein ist dies auch nur selbst bei den Künsten richtig? Ich denke nicht. Denn es kann sehr wohl jemand etwas grammatisch Richtiges schreiben, sei es durch Zufall oder daß ihm ein anderer Anweisung gibt. Erst *dann* also wird er ein Grammatiker sein, wenn er nicht nur etwas grammatisch Richtiges thut, sondern es zugleich im Bewußtsein der grammatischen Regeln thut, d. h. nach der in ihm selbst lebendigen grammatischen Wissenschaft.

3. Ferner aber ist ein Unterschied bei den Künsten und bei den Tugenden.[1] Bei den Werken der Kunst nämlich liegt die Vollendung in ihnen selbst, und es genügt mithin, wenn sie so oder so beschaffen sind. Bei den Werken aber, welche von den Tugenden ausgehen, ist es nicht genug, daß sie so oder so beschaffen sind, um gerechte und maßvolle Handlungen zu heißen, sondern es ist dazu auch noch erforderlich, daß der, welcher sie thut, sie in einer bestimmten Gemütsverfassung thue: zunächst, daß er sie mit Bewußtsein thue; zweitens, daß er sie mit Vorsatz thue, und zwar mit einem Vorsatze,

1. S. Buch IV, Kap. 5, § 7.

der sie selbst zum Zwecke hat; drittens endlich, daß er fest und unveränderlich bei seinem Thun beharre. Alle diese Bedingungen werden bei anderen Künsten nicht mit in Berechnung gezogen, ausgenommen das Wissen. Bei den Tugenden aber ist das Wissen von geringem oder gar keinem Belang, dagegen sind die anderen Bedingungen von nicht geringer, ja vielmehr von hauptsächlicher Bedeutung, und sie sind es gerade, welche aus der öfteren Wiederholung tugendhafter oder maßvoller Handlungen uns zu teil werden.

4. Also: Handlungen heißen gerecht und maßvoll, wenn sie so beschaffen sind, wie sie der Gerechte oder der Maßvolle thun würde; gerecht aber und maßvoll ist nicht der, der diese Handlungen thut[2], sondern der sie zugleich so[3] thut, wie die Gerechten und Maßvollen sie thun. — 5. Es ist mithin eine ganz richtige Bestimmung, daß man durch Gerechthandeln gerecht und durch Maßvollhandeln maßvoll wird und daß ohne solches Handeln niemand auch nur daran denken kann, tugendhaft zu werden. — 6. Die meisten Menschen freilich lassen sich auf solches Handeln nicht ein, sondern nehmen ihre Zuflucht zur Theorie und meinen durch Philosophieren über die Tugend brave Männer zu werden. Damit verfahren sie gerade so wie solche Kranke, die alle Vorschriften ihres Arztes eifrig anhören, aber nicht das geringste von alle dem thun, was er verordnet. So wenig nun diese bei solcher Kurart sich leiblich wohl befinden werden, so wenig werden es jene geistig bei ihrem thatlosen Philosophieren.

Fünftes Kapitel.

Kap. 4. Bekk. 1. Hiernächst müssen wir untersuchen, was die Tugend ist. Die in der Seele vorgehenden Bewegungen sind drei an der Zahl: Leidenschaften, Vermögen und Fertigkeiten; eins von diesen also muß die Tugend sein.

---

2. D. h. nicht jeder, der (zufällig oder dann und wann) dergleichen thut.
3. D. h. mit solcher Gesinnung und solchem Bewußtsein über das Warum seines Handelns.

2. Leidenschaften nenne ich: Begierde, Zorn, Furcht, Trotzmut, Neid, Freude, Liebe, Haß, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, kurz alles, worauf Lust oder Unlust folgt; Vermögen nenne ich diejenigen Beschaffenheiten in uns, die den Grund der Möglichkeit jener Leidenschaften in sich enthalten, d. h. infolge deren wir fähig sind, Zorn, Unlust oder Mitleid zu empfinden; Fertigkeiten endlich nenne ich diejenigen Beschaffenheiten in uns, infolge deren wir uns zu Leidenschaften richtig oder unrichtig verhalten; z. B. hinsichtlich des Zürnens: wenn wir uns da allzu heftig oder allzu schlaff verhalten, so verhalten wir uns unrichtig, wenn aber in der richtigen Mitte, richtig, und so weiter fort.

3. Leidenschaften sind nun gewiß weder die Tugenden, noch die Laster, aus dem Grunde, weil wir nicht auf unsere Leidenschaften gut oder schlecht heißen, sondern also genannt werden wegen unserer Tugenden oder unserer Laster, und weil wir um unserer Leidenschaften willen weder gelobt noch getadelt werden, — denn einer, der sich fürchtet, wird ebenso wenig gelobt wie einer, der in Zorn gerät, und auch getadelt wird nicht so ohne weiteres einer, der in Zorn gerät, sondern nur der, der auf gewisse Weise in Zorn gerät, — wohl aber um unserer Tugenden und unserer Laster willen gelobt oder getadelt werden. — 4. Dazu kommt noch, daß unser Infurcht- und Inzorngeraten unvorsätzlich geschieht, während dagegen unsere Tugenden gewissermaßen Vorsätze oder doch jedenfalls nichts Unvorsätzliches sind. Drittens endlich heißt es von unseren Leidenschaften, daß wir durch sie „in Bewegung gesetzt werden", von unseren Tugenden und Lastern dagegen heißt es nicht: wir werden „in Bewegung gesetzt", sondern: wir befinden uns in einem gewissen Zustande.[1]

5. Aus diesen Gründen sind sie[2] aber auch ebensowenig Vermögen, denn wir heißen ebensowenig tugendhaft oder lasterhaft bloß weil wir fähig sind, gewisse Leidenschaften zu empfinden, als

---

1. Das griechische Wort (διακεῖσθαι = liegen) drückt den Gegensatz der Ruhe zur Bewegung stärker aus.
2. Die Tugenden.

wir deshalb gelobt oder getadelt werden. Und endlich das Vermögen zu etwas haben wir von Natur, tugendhaft dagegen oder lasterhaft werden wir nicht von Natur, wie ich das bereits früher gesagt habe.[3] — 6. Wenn also die Tugenden weder Leidenschaften noch Vermögen sind, so bleibt nur übrig, daß sie Fertigkeiten sind. Damit ist dann also gesagt, was dem Gattungsbegriffe nach die Tugend ist.

Sechstes Kapitel.

Kap. 5. Bekk. 1. Wir dürfen indessen nicht so ohne weiteres sagen, daß die Tugend eine Fertigkeit ist, sondern auch was für eine sie ist.

2. Hier ist nun zu sagen, daß jede Tugend einerseits dasjenige selbst, dessen Tugend sie in jedem einzelnen Falle ist, vollkommen macht und andererseits die Leitung desselben vollkommen vollbringt; z. B. die Tugend des Auges macht einerseits das Auge zu einem tüchtigen, andererseits die Leistung desselben, denn die Tugend des Auges bewirkt es, daß wir gut sehen. Ebenso ist es die Tugend des Pferdes, die einerseits das Pferd überhaupt zu einem guten macht und es zugleich tüchtig macht zu laufen, seinen Reiter zu tragen und vor dem Feinde zu stehen.

3. Wenn dies nun allgemein[1] sich so verhält, so folgt daraus, daß auch die Tugend des Menschen diejenige Fertigkeit ist, infolge deren er selbst ein guter Mensch wird und infolge deren er im stande sein wird, seine ihm eigentümliche Leistung vollkommen zu leisten. — 4. Auf welche Weise das der Fall sein wird, haben wir bereits gesagt[2]; es wird indessen auch durch die folgende Untersuchung klar werden, wenn wir in Betrachtung ziehen, von welcher Art ihre[3] Natur ist. In jeder kontinuierlichen und diskreten Größe

3. Im ersten Kapitel dieses zweiten Buches, § 2.

1. D. h. bei allen Dingen, von denen sprachlich gesagt wird, daß ihnen eine Tugend zukommt.

2. S. oben I, Kap. 7, §§ 10—14.

3. D. h. der menschlichen Tugend.

läßt sich ein Mehr und ein Weniger oder ein Gleiches annehmen, und zwar entweder in Ansehung der Sache selbst oder in bezug auf uns. Das Gleiche aber ist ein gewisses Mittlere zwischen Übermaß und Mangel.

5. Unter dem Mittleren der Sache selbst verstehe ich den Punkt, der von den beiden Endpunkten gleichweit entfernt ist, und dieser ist für alle Gegenstände immer nur einer und immer derselbe. Unter dem Mittleren in bezug auf uns verstehe ich dagegen dasjenige, was weder im Übermaß noch mangelhaft vorhanden ist.[4] — 6. Dieses aber ist nicht für alle nur eins und auch nicht dasselbe. Wenn z. B. Zehn zu viel und Zwei zu wenig, so nimmt man, in bezug auf den Gegenstand, Sechs als das Mittlere, denn diese Zahl Sechs übersteigt die kleinere um ebensoviel als sie von der größeren überstiegen wird; und dies ist das Mittel nach dem arithmetischen Verhältnis. — 7. Dagegen das, was für uns das Mittlere ist, läßt sich nicht auf diese Weise bestimmen; denn wenn für irgendjemand zehn Pfund[5] zu essen zu viel, zwei dagegen zu wenig ist, so wird ihm darum der Turnmeister noch nicht sechs Pfund verordnen, denn möglicherweise ist selbst dies für die betreffende Person noch zu viel oder auch zu wenig, — für einen Milon[6] zu wenig, für einen Anfänger in den gymnastischen Übungen dagegen zu viel. Ebenso ist es beim Lauf und beim Ringen.[7]

8. So sucht denn auch jeder, der einer Sache kundig ist, das Zuviel und das Zuwenig zu vermeiden, während er dagegen das Mittlere sucht und, wenn er es gefunden, wählt. Dies Mittlere aber ist nicht das der Sache, sondern das in bezug auf uns relative.

9. Ist es nun Thatsache, daß jede Kunst und Wissenschaft nur dadurch ihre Leistung zu einer vollkommenen macht, daß sie auf das

---

4. Wörtlich: „was weder überschießt, noch zurückbleibt".

5. Griechisch: zehn Minen, die Mi'ne = 436,6 g.

6. Der bekannte simsonstarke Pythagore'er, von dessen athletischen Leistungen das Altertum ebenso Fabelhaftes erzählte, wie von seinem starken Eßvermögen. S. Athenä'os X, S. 412 ff.

7. D. h. auch hier ist das Mittlere kein absolutes.

Mittlere ihr Augenmerk richtet und ihre jedesmaligen Leistungen auf dieses hinführt — woher man ja auch von vollkommenen Leistungen zu sagen pflegt, „es sei davon weder etwas ab- noch hinzuzuthun", indem man von dem Satze ausgeht, daß das Zuviel und das Zuwenig die Vollkommenheit vernichte, während nur das richtige Mittelmaß dieselbe erhalte — ist es ferner, wie wir sagen, Thatsache, daß die tüchtigen Künstler bei ihrer Arbeit auf diesen Punkt ihr Augenmerk gerichtet halten, und ist endlich die Tugend vollkommen und besser als jede Kunst, so muß sie, wie ja auch die Natur, ihr Absehen auf das Mittlere richten.[8] — 10. Ich spreche natürlich von der ethischen Tugend, denn diese hat es mit Leidenschaften und Handlungen zu thun, und diese sind es, in welchen ein Zuviel und ein Zuwenig und die richtige Mitte zwischen beiden stattfindet. Z. B. Furcht, Selbstvertrauen, Begierde, Zorn, Mitleid und mit einem Worte angenehme und schmerzliche Empfindungen können in zu großem und in zu geringem Maße bei jemand vorhanden sein, und in beiden Fällen nicht in dem richtigen Maße. — 11. Sind sie dagegen vorhanden zur gehörigen Zeit und bei den gehörigen Veranlassungen, gerichtet gegen diejenigen Personen, hervorgebracht aus denjenigen Beweggründen und sich äußernd in der Art und Weise, wie es geziemend ist, dann halten sie das mittlere Maß und sind gut und vollkommen, was zu bewirken Sache der Tugend ist.

12. Ebenso gibt es bei den Handlungen ein Zuviel und Zuwenig und ein Mittleres. Die Tugend aber hat es zu thun mit Leidenschaften und mit Handlungen, bei welchen einerseits das Zuviel sündigt und andererseits das Zuwenig getadelt wird, während das Mittlere gelobt wird und sein Ziel erreicht, was beides zur Tugend gehört.

---

8. „Dieses Induktionsverfahren beruht auf der Analogie der Tugend mit der Kunst. Aristoteles liebt diese Analogie, doch ist er sich wohl bewußt, damit das innere Wesen der Tugend nicht erklärt zu haben. In dieser Beziehung ist besonders lehrreich das vierte Kapitel, in welchem das Wesen der Tugend gegenüber der Kunst erörtert wird. Die Tugend hat ein einfacheres, allgemeineres, abstrakteres Prinzip, sie ist innerlicher als die Kunst." Siehe Nieländer, Über den Begriff der Tugend in Aristoteles' Nikomachischer Ethik (Herford, 1861), S. 6.

13. Mithin ist die Tugend ein gewisses Mittelmaß, insofern sie in dem Bestreben besteht, das Mittlere zu treffen.

14. Ferner: Verfehlen kann man sich auf vielfache Art — denn das Böse gehört, nach der bildlichen Ausdrucksweise der Pythagoreer[9], unter die Kategorie des Unendlichen, das Gute dagegen unter die des Begrenzten — das Richtige thun kann man dagegen nur auf eine Art. Daher ist auch das erstere leicht, das letztere schwer: leicht, das Ziel zu verfehlen, schwer, es zu treffen. Aus diesen Gründen fällt daher das Zuviel und das Zuwenig unter die Kategorie des Lasters, wohingegen das Mittelmaß unter die Kategorie der Tugend fällt, denn:

„Eine Weise nur kennet die Tugend, viele das Laster!“[10]

15. So ist denn also die Tugend die vorsätzliche Fertigkeit, welche in unseren subjektiven Trieben und Neigungen die Mitte hält, bestimmt durch die Vernunft und in der Art und Weise, wie sie der vernünftige Mann bestimmt.[11] Und zwar ist sie die Mitte von zwei Lastern, dem des Zuviel und dem des Zuwenig. — 16. Sie ist dies endlich, insofern als dieses Zuviel und Zuwenig der Laster sowohl in den Leidenschaften als in den Handlungen über den Bereich dessen, was sein soll, hinausgeht, während die Tugend dagegen das Mittlere ebensowohl findet, als erwählt. — 17. Will man daher das Wesen und den Begriff der Tugend ausdrücken, den Begriff, welcher in dem Besonderen die beherrschende Einheit des unveränderlichdn Zweckes bestimmt[12], so muß man sagen: sie ist ein Mittleres, will man aber ihren Wert und ihre innere Vollendung bezeichnen, so muß man sagen: sie ist ein Äußerstes. Kap. 6. Beil.

18. Nicht jede Handlung indes und nicht jede Leidenschaft ist dieses mittleren Maßes fähig, wie denn auch bei einigen schon ihre Benennung die Schlechtigkeit mit einschließt, z. B. Schaden-

9. S. zu I, 6, § 7.
10. Vers eines unbekannten Dichters.
11. S. Briefe II, S. 211.
12. Briefe II, S. 308.

freude, Unverschämtheit, Neid und unter den Handlungen Ehebruch, Diebstahl, Mord. Denn alle diese und dergleichen Leidenschaften und Handlungen unterliegen von vornherein dem Tadel, weil sie an und für sich lasterhaft sind, und es ist nicht ihr Zuviel oder ihr Zuwenig, was getadelt wird. In denselben kann also nie und in keinem Falle richtig gehandelt, sondern immer nur gefehlt werden, d. h. die Begriffe richtig und unrichtig haben hier gar keine Stelle, und man kann z. B. nicht von einem Ehebrechen mit der rechten Person und zu rechter Zeit und auf die rechte Weise reden, sondern überhaupt nur etwas dergleichen thun, heißt sich verfehlen. — 19. Ebenso kann man auch nicht verlangen, daß es im Unrechtthun, im Feigesein und Zügellossein ein Mittelmaß und ein Zuviel und Zuwenig gebe. Denn das würde so herauskommen, als ob es in dem, was schon an sich ein Zuviel und ein Zuwenig ist, ein Mittelmaß und ein Zuviel des Zuviel und ein Zuwenig des Zuwenig geben könne. — 20. Aber so wenig es bei den Tugenden der Mäßigung und der Tapferkeit[13] ein Zuviel und Zuwenig geben kann, weil das Mittlere (hier) eben schon in gewisser Weise ein Äußerstes ist, ebensowenig kann es auch bei jenen Lastern ein Mittelmaß und ein Zuviel und Zuwenig geben, sondern jede Art und Weise ihrer Ausübung ist ein Fehler. Denn es gibt überhaupt weder ein Mittelmaß innerhalb dessen, was ein Zuviel oder Zuwenig ist, noch innerhalb eines Mittelmaßes ein Zuviel oder Zuwenig.

Siebentes Kapitel.

Kap. 7. Best. 1. Wir dürfen uns aber nicht damit begnügen, dies bloß im allgemeinen zu sagen, sondern wir müssen es auch auf die besonderen Fälle anwenden.[1] Denn wo von Handlungen die Rede ist, da sind zwar die allgemeinen Bestimmungen umfassender[2], aber die

13. Deren Name schon den Begriff des Guten in sich schließt, wie die Bezeichnungen Diebstahl, Mord u. s. w. den des Schlechten. S. oben § 16.

1. Vgl. Aristoteles, Politik, I, 5, 8, und daselbst Schneider.

2. Ich lese mit der besten Handschrift κοινότεροι.

ſpeziellen enthalten mehr Wahrheit. Denn die Handlungen haben es mit dem Speziellen zu thun, und jene allgemeinen Beſtimmungen müſſen alſo mit den beſonderen Fällen übereinſtimmen. Wir wollen alſo dieſe einzelnen Beſtimmungen in folgender Überſicht zu geben verſuchen.

2. Auf dem Gebiete der Empfindungen der Furcht und des Mutes iſt die Tapferkeit das Mittelmaß. Von denen, die in dieſen Empfindungen zu weit gehen, hat die Sprache für den, der in der Furchtloſigkeit zu weit geht, keine Bezeichnung, — wie es denn für viele ſolche Verhältniſſe in der Sprache an Bezeichnungen fehlt[3], — dahingegen heißt der, der in der Empfindung des mutigen Selbſtvertrauens zu weit geht, verwegen, während der, der im Fürchten zu viel und im mutigen Selbſtvertrauen zu wenig thut, feige heißt.

3. Auf dem Gebiete der Empfindungen von Luſt und Schmerz — zwar nicht bei allen und am wenigſten bei allen Schmerzen — iſt das Mittelmaß die Mäßigkeit des geſunden Sinnes[4], das Übermaß die Zügelloſigkeit. Menſchen, die auf dem Gebiete der Luſtempfindungen zu wenig thun, gibt es wohl kaum, und darum haben denn auch ſolcherart Menſchen in der Sprache keine Bezeichnung erhalten; wir wollen ſie indes Unempfindliche nennen.

4. Auf dem Gebiete des Geldausgebens und Geldeinnehmens iſt das Mittelmaß anſtändige Freigebigkeit[5], das Zuviel und Zuwenig Verſchwendung und knickrige Gemeinheit. Jeder dieſer beiden Fehler thut zu gleicher Zeit zu wenig und zu viel, und

---

3. Eine bei Ariſtoteles häufige Klage. S. Kategorieen, Kap. 8, § 7, und in der Ethik an vielen Stellen.

4. Die für uns unüberſetzliche σωφροσύνη.

5. Genauer entſpricht der griechiſche Ausdruck (ἐλευθεριότης) dem, was wir, allerdings auch mit einem Fremdwort, Nobleſſe der Geſinnung nennen. Es iſt der adlige Sinn des freien und gebildeten Mannes, der ſich in Geldſachen bewährt, in denen nach der Anſicht der Griechen „die Gemütlichkeit“ nicht „aufhört“, ſondern anfängt, d. h. ſich als die wahre bewährt. Die Hanſemannſche Gemütlichkeit, welche in Geldſachen aufhört, nannte der Grieche Baſſeſſe (ἀνελευθερία), d. h. knickernde Gemeinheit und Niedrigkeit des Sinnes.

zwar in entgegengesetzter Beziehung. Der Verschwender nämlich thut zuviel im leichten Ausgeben, während er im Erwerben zuwenig thut, der knickerig Gemeine dagegen thut zuviel im Nehmen und zuwenig im Ausgeben. — 5. Für jetzt rede ich über diese Dinge nur im allgemeinen und summarisch, weil mir das jetzt genügt, später wird aber davon genauer und ausführlicher gehandelt werden.[6]

6. Im Gebiete der Geldsachen gibt es aber noch andere geistige Beschaffenheiten. Ein Mittelmaß ist z. B. geschmackvoll großartige Prächtigkeit (μεγαλοπρέπεια) — denn es ist ein Unterschied zwischen solcher Sinnesart und zwischen dem anständig Freigebigen; die erstere nämlich erweist sich in großen Verhältnissen und Mitteln, während der letztere es mit kleinen zu thun hat — die Übertreibung in solchen Geldausgaben ist maßlose Prunkerei[7] und bauernstolzes Großthun, das Zuwenigthun in solchen Dingen dagegen ist Mesquinerie. Diese geistigen Beschaffenheiten sind jedoch von denen, welche sich im Gebiete der anständigen Freigebigkeit bewegen, verschieden; auf welche Art sie verschieden sind, wird später[8] gesagt werden.

7. Auf dem Gebiete der Ehre und Schande ist das Mittelmaß des geistigen Verhaltens Großherzigkeit, das Übermaß wird durch den Ausdruck Aufgeblasenheit bezeichnet, der Mangel dagegen ist niedrige Gesinnung.

8. 9. Wie ich aber vorhersagte, daß sich die Freigebigkeit zur Prächtigkeit verhalte, nämlich daß der Unterschied darin liege, daß die erstere es mit kleinen Objekten zu thun habe, so verhält sich auch zu der Großherzigkeit, die sich auf eine hohe Ehre bezieht, eine gewisse andere Eigenschaft, die es auch mit Ehre, aber mit kleiner, zu thun hat. Nach Ehre trachten kann man nämlich entweder in dem Grade, wie sich's gehört, oder mehr oder auch weniger, und die Sprache hat für den, der in seinem Begehren danach zuviel thut, die Bezeichnung ehrgeizig, während der, der darin zuwenig thut,

6. S. unten IV, Kap. 1, § 28 ff.
7. S. unten IV, Kap. 2, § 4.
8. S. unten IV, Kap. 2.

ehrgeizlos heißt; für denjenigen dagegen, der die richtige Mitte hält, fehlt die bezeichnende Benennung. Eine solche fehlt aber auch für die Eigenschaften[9] selbst, nur für die des Ehrgeizigen ist das Wort Ehrgeiz vorhanden. Daher erheben denn auch die Extreme Anspruch auf den Mittelsatz. Ja, wir selbst nennen den, welcher diese Mitte hält, bald ehrgeizig, bald ehrgeizlos und beloben bald den Ehrgeizigen, bald den Ehrgeizlosen. Warum wir so verfahren, wird im folgenden[10] gesagt werden, für jetzt wollen wir in der begonnenen Weise[11] von den übrigen Leidenschaften sprechen.

10. Auch rücksichtlich des Zornes gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig und ein Mittelmaß; da aber alle diese drei Grade in der Sprache ohne feste Benennung sind, so wollen wir den, der hierin das Mittel hält, sanftmütig und das Mittelmaß Sanftmut nennen; dagegen soll von denen, die das Extrem halten, der, welcher im Zorne zu weit geht, jähzornig und sein Fehler Jähzorn heißen, der aber, der darin zu wenig thut, möge zornlos[12] und sein Fehler Zornlosigkeit heißen.

11. Es gibt aber ferner auch noch drei andere Mittelmaße, die einerseits mit einander verwandt, andererseits aber doch wieder von einander verschieden sind. Sie beziehen sich nämlich insgesamt auf den menschlichen Verkehr in Reden und Handlungen, sind aber darin von einander verschieden, daß sich das eine auf die Wahrheit in denselben, die beiden anderen dagegen auf das Angenehme beziehen, welches letztere wiederum sich teils nur im heiteren, geselligen Verkehr, teils in allen Lebensverhältnissen bethätigt. Auch von diesen muß ich etwas sagen, damit man desto klarer einsehe, daß in allen Dingen das Mittelmaß etwas Lobenswürdiges ist, die Extreme aber weder richtig noch lobenswürdig, sondern tadelnswürdig sind. Freilich fehlt es in den meisten Fällen auch hier wieder der Sprache an Bezeichnungen, indessen will ich

9. Eigentlich „die Verhaltungsweisen“ (διαθέσεις).
10. S. IV, Kap. 4, § 4.
11. S. § 5 dieses Kapitels.
12. Aristoteles bildet hier Worte, welche der damalige Sprachgebrauch nicht kannte. Vgl. § 11.

versuchen, wie ich bereits vorher gethan habe, für dieselben Bezeichnungen zu bilden, damit ich mich deutlich mache und der Zuhörer mir leichter folgen könne.

12. Was nun also das Wahre anlangt, so möge der, der hierin die richtige Mitte hält, wahrhaft und die betreffende Eigenschaft des hierin beobachteten Mittelmaßes Wahrhaftigkeit heißen, die Annahme eines falschen Scheins dagegen, wenn sie auf Vergrößerung gerichtet ist, Prahlerei und der, der diese Eigenschaft hat, prahlerisch, wenn sie aber auf Verkleinerung abzielt, Ironie und der Betreffende ironisch.[13]

13. Was das Angenehme, und zwar das sich im heiteren, geselligen Verkehr Kundgebende anlangt, so ist der, der hier die Mitte hält, ein gesellig Gewandter und seine Disposition heißt gesellige Gewandtheit; das Übermaß dagegen ist Possenreißerei und der damit Behaftete ein Possenreißer[14], und der, dem es an jener angenehmen Eigenschaft fehlt, ist so zu sagen ein Tölpel und die Eigenschaft seines Wesens Tölpelhaftigkeit. Was endlich das Angenehme in allen anderen Lebensverhältnissen anlangt, so ist derjenige, welcher in dem Grade angenehm ist, wie es sich gehört, ein Freund, und das hierhergehörige Mittelmaß heißt Freundschaft; der, der darin zu viel thut, wenn er keine Nebenabsichten dabei hat, ist ein Gefallsüchtiger, wenn er egoistische Absichten damit verbindet, Schmeichler; der dagegen, der in allen Dingen sich unangenehm macht, ist so zu sagen ein Krakehler und Sauertöpfischer.

14. Auch in den Leidenschaften und in dem, was die Leidenschaften angeht, gibt es Mittelmaße. So ist z. B. die Scham zwar keine Tugend, aber der Schamhafte wird doch auch gelobt. Denn auch hier bezeichnet die Sprache mit jenem Worte den, der die richtige Mitte hält, während es von einem anderen heißt, daß er darin zu weit geht, wie der Ängstlichscheue, der vor allem und

13. Vgl. H. E. Foß, De Theophrasti notationibus morum commentatio I. (Halle, 1834), S. 7.

14. Diese Stelle zitiert der Scholiast zu Aristo'phanes, Wolken, V. 907 Küster.

jedem Scheu empfindet, wohingegen einer, der solche nie und nirgends empfindet, unverschämt heißt. Der dagegen, der die richtige Mitte hält, heißt schamhaft.

15. Ne'mesis*[15] ist das Mittelmaß zwischen Neid und Schadenfreude. Alle diese drei Empfindungen beziehen sich auf Vergnügen und Schmerz über das, was unseren Nebenmenschen begegnet. Der Mensch, welcher die Empfindung der Nemesis hegt, fühlt Schmerz über das unverdiente Glück schlechter Menschen; der Neidische überbietet ihn, indem alles Wohlergehen anderer für ihn ein Gegenstand des Schmerzes ist; der Schadenfrohe dagegen hat so wenig von dieser Schmerzempfindung, daß er vielmehr über das Unglück anderer sich freut. — 16. Doch hierüber zu reden wird sich ein andermal[16] Gelegenheit finden. Was aber die Gerechtigkeit anbelangt, deren Begriff nicht ein einfacher ist, so werden wir sie erst weiterhin[17] in ihre besonderen Arten teilen und dann von jeder ihrer beiden Arten angeben, wie sich bei ihnen die bestimmten Mittelmaße finden. Und ebenso werden wir auch in betreff der logischen Tugenden verfahren.[18]

Achtes Kapitel.

Wir haben gesehen, daß es dreierlei Gemütsdispositionen gibt, von denen zwei fehlerhaft sind, — die eine durch ein Zuviel, die andere durch ein Zuwenig —, und die dritte, als Tugend, im Mittelmaße besteht. Alle diese Dispositionen nun stehen einzeln unter Kap 8. Def.

15. S. Manso, Über den Begriff der Nemesis (in den „Vermischten Schriften" S. 169—184). — Die hier gemeinte „Nemesis" ist die Indignation, die „sittliche Entrüstung", die den tüchtigen Menschen ergreift, wenn er z. B. den Eid- und Verfassungsbrecher mit Erfolg gekrönt und vom Glück begünstigt sieht.

16. Aristo'teles handelt von den zuletzt genannten drei Empfindungen in der Rheto'rik II, Kap. 9.

17. Im fünften Buche.

18. Im sechsten Buche.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

einander in einem gewissen Gegensatze; die extremen nämlich sind ebensowohl der mittleren als einander selbst entgegengesetzt und die mittlere hinwiederum den extremen. — 2. Sowie nämlich das Gleiche[1] in Beziehung auf das Kleinere ein Größeres und in Beziehung auf das Größere ein Kleineres ist, so sind auch die mittleren Dispositionen, sowohl bei den Leidenschaften als bei den Handlungen, in Beziehung auf die Extreme das Zuwenig ein Zuviel, in bezug dagegen auf die Extreme das Zuviel ein Zuwenig. Der Tapfere z. B. erscheint, gegen den Zaghaften gehalten, als verwegen, gegen den Verwegenen als zaghaft; ebenso der Mäßige gegen den (für jeden Genuß) Unempfindlichen gehalten, als zügellos, gegen den Zügellosen als unempfindlich; der Liberalfreigebige gegen den Knicker als Verschwender, gegen den Verschwender als Knicker. — 3. Darum schieben denn auch die, welche sich in einem der beiden fehlerhaften Extreme befinden, immer den, der das Mittelmaß hält, von sich weg, einer dem andern zu und nennen demgemäß z. B. der Feige den Mutigen verwegen, der Verwegene ebendenselben feige; und ebenso in den anderen Fällen.

4. Innerhalb dieses gegenseitigen Wettstreites aber ist doch der Gegensatz der Extreme unter sich ein größerer, als ihr Gegensatz zu dem Mittel. Denn sie stehen weiter von einander ab als von dem Mittleren, sowie ja auch von drei verschiedenen Größen das Große von dem Kleinen und das Kleine von dem Großen durch einen weiteren Abstand geschieden ist, als beides von dem Gleichen.[2] — 5. Mit dem Mittleren ferner erscheinen manche Extreme in einer Art von Verwandtschaft, wie z. B. die Verwegenheit mit der Tapferkeit und die Verschwendung mit der Freigebigkeit ähnlich erscheint, dahingegen findet zwischen den Extremen unter einander immer die größte Unähnlichkeit statt. Denn die Dinge, welche am weitesten von einander abstehen, werden als Gegensätze definiert, und ein größerer Abstand bedingt ebendaher auch einen stärkeren Gegensatz.

6. Was hingegen das Verhältnis zu dem Mittleren betrifft, so ist der Gegensatz zu demselben in manchen Fällen stärker auf

1. D. h. das jedesmalige richtige Maß einer Sache.
2. S. die vorhergehende Anmerkung.

seiten des Extrems des Zuwenig, in anderen auf seiten des Extrems des Zuviel. So z. B. steht der Tapferkeit nicht sowohl die Verwegenheit, welche das Extrem des Zuviel ist, entgegen, als vielmehr die Feigheit, das Extrem des Zuwenig; zu der Mäßigung dagegen bildet den Gegensatz nicht die absolute Unempfindlichkeit gegen den Sinnenreiz, die das Extrem des Zuwenig ist, sondern die Zügellosigkeit, welche das Extrem des Zuviel ist. — 8. Das rührt von zwei Ursachen her. Die eine liegt in der Natur der Sache selbst. Weil nämlich das eine der beiden Extreme dem Mittleren näher und verwandter ist, so nehmen wir nicht dieses, sondern vielmehr das entgegengesetzte Extrem als Gegensatz zu dem Mittleren, z. B. da allgemein die Verwegenheit für das der Tapferkeit ähnlichere und nähere Extrem gilt und die Feigheit als das unähnlichere, so fassen wir diese letztere als den Gegensatz zur Tapferkeit. Denn was weiter von dem Mittleren entfernt ist, erscheint als stärkerer Gegensatz. — 8. Das ist also die eine aus der Sache selbst hervorgehende Ursache. Eine zweite dagegen hat ihre Wurzeln in uns selbst. Dasjenige nämlich, wozu wir selbst so zu sagen die stärkere natürliche Neigung haben, erscheint uns als das dem Mittleren im höheren Grade entgegengesetzte. Wir haben z. B. einen überwiegenden natürlichen Hang zu den Genüssen, und darum sind wir in höherem Grade geneigt, nach der Seite der Zügellosigkeit über die Schnur zu hauen, als nach der Seite der züchtigen Enthaltsamkeit. Demgemäß bezeichnen wir denn auch diejenigen Dinge als Gegensätze, zu denen wir uns in höherem Grade neigen, und darum eben ist die Zügellosigkeit, die ein Extrem des Zuviel ist, in höherem Grade der Mäßigung entgegengesetzt.[3]

Neuntes Kapitel.

Hiermit ist denn genügend gesagt, daß die ethische Tugend ein Mittelmaß und wie sie es ist und daß sie ein Mittelmaß zwischen Kap. 9. Bekk.

3. In höherem Grade als die Unempfindlichkeit gegen Sinnenreiz, das Extrem des Zuwenig.

zwei Fehlerhaftigkeiten, der des Zuviel und der des Zuwenig ist und daß dies ist, weil ihr Absehen gerichtet ist auf das Mittlere in den Leidenschaften und in den Handlungen.

2. Darum ist es auch ein schweres Ding, tugendhaft zu sein; denn in jeder Sache das Mittlere ausfindig zu machen, ist ein schweres Ding, wie denn z. B. den Mittelpunkt eines Kreises zu finden nicht jeder erste beste im stande ist, sondern nur der, welcher mathematische Kenntnisse hat. Ebenso ist es auch auf dem sittlichen Gebiete: in Zorn geraten, Geld verschenken, Aufwand machen ist leicht und kann jeder; aber dabei in betreff der Person, des Wieviel, des Wann, des Weswegen und des Wie das richtige thun, das kann nicht jeder und ist nicht leicht. Darum ist denn auch das Richtige etwas Seltenes und wird gelobt und schön genannt.

3. Wer also darauf ausgeht, das Mittlere zu treffen, der muß zunächst sich von dem fernhalten, was demselben am meisten entgegengesetzt ist, wie ja auch die Ermahnung der Ki'rke[1] in diesem Sinne lautet:

Dort von dem Dampf und Gewoge, du Steuerer, halte das Schiff mir Fern! —

Denn von den jedesmaligen Extremen ist immer das eine im höheren

---

1. Die meisten Handschriften haben Kaly'pso statt Kirke. Aber das letztere ist das richtige. Aristoteles hat die Warnung im Sinne, welche Kirke im XII. Buche der Odyssee' (V. 101—110) dem Ody'sseus mit auf den Weg gibt, sich mehr von der Chary'bdis als von der Sky'lla beim Durchpassieren durch die Felsenenge fern zu halten; „denn", sagt sie:

„— wahrlich geratener ist es
Sechs der Genossen im Schiff als alle gesamt zu verlieren!"

Die im Texte selbst angeführten Worte sind nun allerdings nicht diejenigen welche bei Home'r die Zaubergöttin spricht, sondern Homer läßt sie (V. 219 fg.) den Odysseus zu seinem Steuermanne sprechen. Aber sie sind doch dem Inhalte nach das Resultat der Warnung der Kirke. Wahrscheinlich sind sie jedoch hier in unserer Ethik erst von einer späteren Hand eingefügt. Denn Aristoteles selbst begnügte sich wohl mit der bloßen Hinweisung auf jene Warnung der Kirke, welche sein eigenes Gebot, daß man vor allem und zuerst den stärkeren Gegensatz zu dem Mittelmaße (der Tugend) vermeiden, sich von ihm entfernt halten müsse, auf anmutige Weise popularisiert.

Grade fehlerhaft als das andere.[2] Wenn also überhaupt das Mittlere genau zu treffen schwer ist, so muß man nach dem Schifferspruche lavierend von zweien Übeln das kleinste wählen[3]; und das wird man am besten auf die so eben bezeichnete Art bewerkstelligen.

4. Aber auch das müssen wir berücksichtigen, für welche Seite wir in uns selbst den größten Hang verspüren, — denn wir sind von Natur nicht einer wie der andere geartet. Wohin unser Hang vorzugsweise sich neigt, das werden wir erkennen aus dem Vergnügen und aus dem Schmerze, die wir in dem einen oder dem andern Falle empfinden. — 5. Von diesem unserm natürlichen Hange nun müssen wir uns jedesmal mit eigener Anstrengung zu dem Gegenteile hinüberzubringen suchen; denn wenn wir uns möglichst weit von diesem unserm Hange entfernen, so werden wir zu der richtigen Mitte hin gelangen. — Es ist das ein Verhalten, das dem Verfahren derjenigen entspricht, welche krummes Holz gerade machen wollen.

6. Bei jeder Gelegenheit aber müssen wir vor allen Dingen auf der Hut sein vor dem Angenehmen und der Lust. Denn hier urteilen wir nicht als unbestochene Richter. Hier also, gegenüber der Lust, muß unser Empfinden dasselbe sein, wie das Empfinden der tro'ischen Volksältesten gegenüber der He'lena, und wir müssen jedesmal letztlich auf ihr Schlußwort[4] zurückkommen; denn wenn

---

2. Wie oben Kapitel 8, § 6.

3. Das hier angeführte Sprichwort von der „zweiten Fahrt" braucht Aristoteles auch in seiner Politik III, Kapitel 8, § 6.

4. Eine überaus anmutige Anspielung auf eine bekannte Homerische Scene. Die troischen Volksältesten, welche mit dem greisen Könige Pri'amos auf dem Turme am Skä'ischen Thore sitzen, erblicken die schöne Helena, welche zum Turme hinaufsteigend vor Priamos hintritt. Überwältigt von dem Zauber ihrer Schönheit raunt einer dem andern ins Ohr:

Schelte mir keiner die Troer und wohlumschienten Achäer,
Daß sie um solch ein Weib so lange sich mühen im Elend,
Gleicht sie ja doch an Gestalt unsterblichen Frauen der Götter!

Aber, — so lautet das von Aristoteles hier gemeinte Schlußwort dieser Rede der alten Häuptlinge —

Aber so schön sie auch ist, so mag sie doch lieber nach Hause
Segeln und uns und den Unsern nicht einst noch Untergang bringen!

wir es so machen und die Lust (wie jene die Helena) von uns weichen heißen, so werden wir jedenfalls den geringern Fehler begehen.

7. Dies ist also summarisch gesprochen das Verfahren, um am besten die richtige Mitte zu treffen, was allerdings, zumal in den jedesmaligen einzelnen Fällen, eine schwierige Sache ist. Denn es ist z. B. nicht leicht zu bestimmen, auf welche Art und Weise, gegen welche Personen, aus welcherlei Ursachen und wie lange Zeit man zürnen soll. Denn es gibt Fälle, wo wir andere die Leute, die darin zu wenig thun, loben und sie Sanftmütige nennen, und wiederum gibt es Fälle, wo wir die, welche in heftigen Zorn geraten, mit dem Namen von Mannhaften beehren. — 8. Allein so viel steht doch fest, daß der, der nur wenig von der richtigen Mitte abweicht, überhaupt nicht getadelt wird, mag nun seine Abweichung nach dem Zuviel oder nach dem Zuwenig hin geschehen, wohl aber der, der sehr stark davon abweicht. Denn sein Fehler bleibt niemals unbemerkt. Die Grenzlinie des wie weit und in welchem Maße jemand noch dem Tadel unterliegt, ist nicht wohl ausdrücklich mit Worten zu bestimmen, wie überhaupt nichts, was Sache der Empfindung ist. Von dieser Art sind aber eben die einzelnen Dinge; und hier beruht das Urteil immer auf der Empfindung. [5]

9. Soviel also ist klar, daß die mittlere Disposition in allen Dingen löblich ist und daß man, was das Abweichen von der Mitte betrifft, bald nach der Seite des Zuviel, bald nach der Seite des Zuwenig hin abweichen muß, um das Mittlere und Richtige am leichtesten zu treffen.

Man sehe Homer, Ilias, III, 156—160. — Auch hier hat Aristoteles die Verse selbst nicht beigeschrieben, da er sicher sein konnte, daß jeder Leser wußte, was gemeint war.

5. Empfindung (αἴσθησις) ist hier soviel als richtiger Takt, natürliche Anlage (εὐφυία). S. Biese, a. a. O., II, S. 278, Anmerk. 1; S. 245, Anmerk. 4.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

1. Da die Tugend, wie wir sahen, es mit Leidenschaften und Handlungen zu thun hat und da es das Freiwillige ist, dem Lob oder Tadel zu teil wird, während man dem Unfreiwilligen Verzeihung, ja zuweilen sogar Mitleid gewährt, so dürfte es für den Moralphilosophen notwendig sein, den Begriff des Freiwilligen und Unfreiwilligen zu bestimmen. — 2. Aber auch für den Gesetzgeber, der über die Ehrenbelohnungen und über die Strafen Bestimmungen zu treffen hat, ist eine solche Auseinandersetzung von Nutzen. Kap. 1. Bekk.

3. Die allgemeine Ansicht geht dahin: unfreiwillig sei alles, was gezwungen oder unwissentlich geschehe. Gezwungen geschieht eine Handlung, deren Prinzip[1] außerhalb des Handelnden liegt, und zwar dergestalt, daß der Handelnde oder Leidende dabei gar nicht als thätig ins Spiel kommt, z. B. wenn ihn ein Wind oder Menschen, in deren Gewalt er sich befindet, irgendwohin bringen. — 4. Dagegen bei allen Handlungen, welche aus Furcht vor größeren Übeln oder um eines schönen Zweckes willen geschehen, — z. B. wenn ein Tyrann, der unsere Eltern und Kinder in seiner Gewalt hat, uns etwas Schändliches zu thun befiehlt, was, wenn wir es thun, die Rettung, wenn wir es nicht thun, den Untergang

1. D. h. die anfangende, bewegende Kraft (ἀρχή).

jener bewirken dürfte, — da tritt ein Zweifel ein, ob solche Handlungen freiwillige sind oder unfreiwillige. — 5. Eine ähnliche Bewandtnis hat es auch mit dem Überbordwerfen von Effekten bei Seestürmen; denn im allgemeinen wirft kein Mensch freiwillig seine Habe fort, aber zu seiner eigenen und aller anderen Lebensrettung thut es jeder vernünftige Mensch.

6. Solche Handlungen sind also gemischter Natur, doch gleichen sie mehr freiwilligen. Denn sie sind in dem Augenblicke, wo sie vollzogen werden, solche, die man wählen muß, nur daß der Zweck der Handlung durch die Situation bestimmt wurde. Man kann also in dem Augenblicke des Handelns ebensowohl von Freiwilligkeit als von Unfreiwilligkeit solcher Handlungen reden. Der Handelnde aber handelt jedenfalls freiwillig; denn das Prinzip, welches bei solcher Art von Handlungen die organischen Glieder der Handelnden in Bewegung setzt, ist in ihm selbst, und wo dies der Fall ist, da steht auch das Thun oder Nichtthun bei dem Subjekte. Folglich sind solche Handlungen freiwillige, allgemein dagegen und ohne Rücksicht auf die Umstände betrachtet, sind sie vielleicht unfreiwillige; denn an und für sich würde kein Mensch sich zu so etwas entschließen.

7. Solche Handlungen sind ferner zuweilen sogar Gegenstand des Lobes, wenn die betreffenden Personen etwas Schimpfliches oder Schmerzliches auf sich nehmen, um etwas Großes und Schönes zu erreichen. Thun sie aber das Gegenteil[2], so trifft sie Tadel; denn nur ein Elender erduldet höchste Schmach ohne einen großen und schönen oder doch löblichen Zweck. — Bei manchen solcher gemischten Handlungen findet zwar kein Lob statt, aber doch Verzeihung, nämlich in Fällen, wo einer pflichtwidrige Dinge thut, aus Beweggründen, deren Macht die Kraft der menschlichen Natur übersteigt und deren Gewichte in ähnlichem Falle kein Mensch zu widerstehen fähig sein dürfte.

8. Manche Dinge gibt es freilich, zu denen man sich vielleicht nicht zwingen lassen darf, sondern lieber das äußerste leiden und

2. Das heißt: hat ihr Ertragen keinen großen und schönen Zweck.

sterben muß. So sind es z. B. auch lächerliche Motive, die Alkmä'on bei Euri'pides[3] als zwingende für seinen Muttermord anführt.

9. Es ist aber zuweilen schwierig, die Entscheidung darüber zu treffen, welche von zweien Handlungsweisen man wählen und welches von zweien Übeln man ertragen solle; noch schwieriger aber, in dem als richtig Erkannten fest zu bleiben. Meistens nämlich ist das, was in Aussicht steht, etwas Schmerzhaftes, das dagegen, wozu man gezwungen wird, etwas Schändliches, und Lob und Tadel bestimmen sich also danach, je nachdem man sich zwingen läßt oder nicht.

10. Welches sind nun also gezwungene Handlungen zu nennen? Die Antwort ist: absolut gefaßt sind es alle diejenigen, deren Ursache in den äußeren Umständen liegt und wo der Handelnde gar nicht mitwirkt. Diejenigen dagegen, die an und für sich betrachtet unfreiwillige sind, aber in dem gegenwärtigen Falle und für das und das notwendig gewählt werden müssen und bei denen die Initiative in dem Handelnden liegt, sind und bleiben freilich an und für sich betrachtet unfreiwillige, aber mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Moment und die bestimmenden Motive sind sie freiwillige, und zwar ist dieser letztere Charakter der vorwaltende. Denn die Handlungen haben es mit dem Speziellen zu thun, und in diesen speziellen Fällen ist unser Handeln ein freiwilliges. Wie man aber in solchen Fällen seine Wahl bestimmen lassen müsse, ist nicht leicht anzugeben, weil es in allen einzelnen Fällen zahlreiche Verschiedenheiten gibt.

---

3. Alkmäon, Sohn des Amphiara'os und der Eriphy'le, Muttermörder aus ähnlichen Gründen wie Ore'stes, hatte dem Euripides Stoff zu einer Tragödie gegeben, die jetzt verloren ist. Was hier Aristoteles von der schwächlichen Motivierung der That des Muttermörders in der Euripide'ischen Tragödie sagt, zeigt, daß der Philosoph nicht blind war für die Schwächen seines Lieblingsdichters. Nach einer Andeutung des Scholiasten zu unserer Stelle hatte Euripides den Alkmäon als Gründe für seinen Muttermord den Befehl seines Vaters anführen lassen, der ihm, wenn er den Mord nicht vollziehe, Kinderlosigkeit und Mißwachs angeflucht habe; eine Motivierung, die allerdings das starke Wort („lächerlich") des Aristoteles rechtfertigt.

11. Wenn aber jemand auch das Angenehme und das Schöne zu den zwingenden Dingen rechnen wollte, weil doch auch dies etwas sei, das außer uns liegend eine Nötigung auf uns ausübe, dann würde man freilich sagen müssen, daß auf die Art alles zwingend sei, denn diese beiden Dinge sind die Motive zu allen menschlichen Handlungen. Die Sache ist die: wer etwas gezwungen und widerwillig thut, der thut es mit einem Gefühle von Schmerz; wessen Beweggründe beim Handeln dagegen das Angenehme und Schöne sind, der thut, was er thut, mit Vergnügen. Endlich ist es lächerlich, die Dinge außer uns als Ursache anzuklagen und nicht vielmehr uns selbst, die wir uns von ihnen leicht berücken lassen, oder vielmehr: uns selbst zwar das Verdienst unserer schönen und guten Handlungen, die Ursache unserer schlechten dagegen den äußeren Lustanreizungen zuzuschreiben. — 12. Es bleibt also dabei: gezwungen[4] ist das, was seine Ursache außer dem unter dem Einflusse des Zwanges Handelnden hat und wozu derselbe nichts beiträgt.

Kap. 2. Beff. 13. Was nun das Handeln aus Unwissenheit betrifft, so ist es zwar in seiner Gesamtheit betrachtet ein nicht freiwilliges, aber unfreiwillig ist es doch nur in dem Falle, wenn ihm Schmerz und Reue folgen. Denn wer irgend etwas unwissentlich gethan hat, aber über seine Handlung keinen Unwillen empfindet, der hat allerdings zwar nicht freiwillig gehandelt, insofern er nicht wußte, was er that[5], aber ebensowenig hat er unfreiwillig[6] gehandelt, weil er ja über sein Handeln keinen Schmerz empfindet. Und so geht denn auch in betreff des Handelns aus Unwissenheit die allgemeine Ansicht dahin, daß man sagt, der, welcher hinterher Reue empfindet, habe unfreiwillig (ungern) gehandelt, während es von dem, der keine Reue zeigt und der nach unserer Ansicht von jenem verschieden ist, nur heißt, er habe es nicht freiwillig (d. h. nicht gern) gethan. Denn da der Fall verschieden ist, so ist es besser, daß

4. D. h. wörtlich „durch Gewalt bewirkt" (βίαιον). Aristoteles wiederholt hier rekapitulierend die § 3 dieses Kapitels von ihm gegebene Definition.

5. Der freie Wille setzt die Kenntnis dessen, was man thut, voraus.

6. Man bemerke, daß das griechische Wort für unfreiwillig (ἄκων) zugleich „widerwillig" bedeutet.

jeder seine eigentümliche und besondere sprachliche Bezeichnung habe. — 14. Verschieden ist ferner auch: aus Unwissenheit etwas thun und etwas unwissend thun. Denn die allgemeine Ansicht sagt von einem Menschen, der in der Betrunkenheit oder im Zorne etwas thut, nicht, er handle aus Unwissenheit, sondern er handle aus einem der angeführten Beweggründe; er handle nicht mit Bewußtsein, sondern ohne zu wissen, was er thue. Allein dieses Nichtwissen, was man thun und was man lassen soll, kann auch jeder schlechte Mensch für sich in Anspruch nehmen, und eben dieser Fehler ist es, durch welchen die Menschen ungerecht und überhaupt schlecht werden.[7]

15. Dahingegen der Begriff unfreiwillig will nicht soviel sagen, daß jemand das Nützliche und Zuträgliche nicht kennt. Denn die Unwissenheit in dem Vorsatze ist nicht Ursache des Unfreiwilligen, sondern der Schlechtigkeit[8], und nicht die Unwissenheit im allgemeinen ist es, welche eine Handlung als unfreiwillig entschuldigt, — denn gerade diese Unwissenheit ist es, ob welcher die Handelnden getadelt werden, — sondern die Unwissenheit in betreff des Einzelnen, der Umstände und der Objekte der Handlung. In diesen liegen nämlich zugleich die Gründe für Mitleid und Nachsicht; denn wer über den einen oder andern dieser Punkte in Unwissenheit ist, der handelt unfreiwillig. — 16. Vielleicht ist es also nicht so übel, diese bei einer Handlung vorkommenden Umstände hinsichtlich des, welche und wieviel ihrer sind, näher zu bestimmen, d. h. also: Wer ist der Handelnde? Was that er? Mit welchen Gegenständen und mit welchen Umständen hatte er dabei zu thun? Zuweilen auch: Womit handelte er? D. h. mit welchem Werkzeuge? Weshalb? Z. B. etwa seiner Rettung halber und auf welche Art? Z. B. ob mit Gelassenheit oder mit Heftigkeit? — 17. Über

7. Vergl. Platon im Protagoras (S. 345 E) und Aristoteles, Ethik, III, Kap. 5, § 4.

8. D. h. die Unwissenheit, welche die Prinzipien des Handelns anbetrifft, oder die Unwissenheit des Allgemeinen ist nicht die Ursache, welche die Handlung als unfreiwillig entschuldigt, sondern eine, welche sie als böse anklagt. — Garve.

alle diese Dinge insgesamt kann vernünftigerweise kein Mensch in Unwissenheit sein, sofern er sich nicht im Zustande der Raserei befindet. Auch daß über den Handelnden selbst keine Unwissenheit herrschen kann, liegt am Tage, denn wie sollte nicht einer von sich selbst wissen? Möglicherweise kann dagegen einer unwissend sein über das, was er thut, so z. B. sagt man wohl, wenn jemand etwas ausgesprochen hat, „es sei einem entfahren", oder man habe nicht gewußt, daß es verboten sei, davon zu sprechen, wie das der Fall des Äschylos mit den Mysterien[9] war; oder man habe jemand die Sache nur zeigen wollen und das Geschütz sei losgegangen, wie der sich entschuldigt, der das Unglück mit der Katapulte hatte.[10] Es kann auch jemand gar wohl glauben, einen Feind vor sich zu haben, während es sein Sohn ist, der vor ihm steht, wie das der Fall der Merope[11] ist, oder es kann einer glauben, der Spieß sei oben abgerundet, während er scharf gespitzt ist, oder er kann etwas für Bimsstein halten, was harter Stein ist, oder er kann zu seiner Verteidigung einen Schlag führen und damit den Gegner töten oder es kann kommen, daß er, wie das bei Fechtübungen geschieht, einen Stoß bloß markierend zeigen will und den andern verwundet. —

18. Da sonach die Unwissenheit sich auf alle diese Umstände erstreckt, unter denen die Handlung geschieht, so wird der, welcher von diesen Umständen irgend einen nicht gekannt hat, als ein solcher angesehen, der unfreiwillig gehandelt hat, und dies um so mehr, je wichtiger die betreffenden Umstände sind. Für die wichtigsten aber gelten Gegenstand und Zweck der Handlung. —

19. Wohlgemerkt aber muß, wenn eine solche Art von Unwissenheit berechtigen soll, den Handelnden unfreiwillig zu nennen, noch hinzukommen, daß ihm seine Handlung Schmerz verursacht und daß sie von Reue begleitet ist.

Kap. 3 Anfl. 20. Ist nun also unfreiwillig das, was durch Zwang und aus Unwissenheit geschieht, so kann man mit Fug den Begriff des Frei-

9. Über die Erzählung von der Anklage des Äschylos wegen Enthüllung der Mysterien s. die Ausleger zu Älian, Vermischte Geschichten, V, 19.
10. Bezieht sich wahrscheinlich auf einen damals vielbesprochenen Vorfall.
11. S. zu Aristoteles, Poetik, Kap. 14.

willigen so definieren, daß man sagt: es sei dasjenige Handeln, wobei die Initiative in dem Handelnden liegt, der zugleich die einzelnen Umstände der Handlung kennt. — 21. Denn meiner Meinung nach ist es eine unrichtige Ansicht, wenn man sagt, unfreiwillig sei, was aus Leidenschaft oder aus Begierde geschehe. — 22. Denn damit würde zunächst alles freiwillige Handeln der Tiere, sowie auch der Kinder aufhören; — 23. und zweitens würde ich fragen, ob denn keine von allen Handlungen, die wir aus Begierde und Leidenschaft thun, freiwillig zu nennen sei, oder ob zwar die schönen und guten auf Rechnung unseres freien Willens kommen, die häßlichen und schlechten dagegen für unfreiwillige gelten sollen? Oder ob die letztere Annahme eine Lächerlichkeit enthält, wenn die Ursache ja nur eine ist? — 24. Auch will es mich bedünken, als ob es eine Ungereimtheit sei, etwas unfreiwillig zu nennen, wonach zu begehren sittliche Pflicht ist. Es ist aber in der That sittliche Pflicht, über gewisse Dinge in zornige Leidenschaft zu geraten und gewisse Dinge lebhaft zu begehren, wie z. B. Gesundheit und wissenschaftliche Erkenntnis. — 25. Ferner ist es allgemeingiltige Ansicht, daß alles Unfreiwillige mit Schmerz verbunden, während dagegen alles, was nach unserem Begehren geschieht, uns angenehm ist. — 26. Endlich: Was ist für ein Unterschied zwischen Fehltritten, die mit Überlegung und solchen die aus Leidenschaft geschehen, daß man sagen sollte, die einen seien unfreiwillige, die anderen nicht? Man soll ja beide meiden, und die unverständigen Leidenschaften sind bekanntlich ebenso wesentlich zum Begriffe des Menschen gehörig. Die Handlungen des Menschen aber haben in der Leidenschaft und Begierde ihre Quelle. Die obige Definition[12] dessen, was unfreiwillig ist, ist also ungereimt.

12. Siehe oben § 21.

Zweites Kapitel.

Kap. 4. Verk. 1. Nachdem wir den Begriff des Freiwilligen und des Unfreiwilligen bestimmt haben, müssen wir zunächst über den Vorsatz (die Absicht) handeln. Denn dieser ist vor allem der Tugend wesentlich und bildet im höherem Grade das Krite'rium für den sittlichen Charakter, als die Handlungen.

2. Der Vorsatz erscheint nun zwar immer als etwas Freiwilliges, ist aber doch nicht dasselbe, sondern das Freiwillige hat einen größeren Umfang; denn am Freiwilligen haben auch Kinder und Tiere teil, aber am Vorsatze nicht, und plötzliche Handlungen[2] nennen wir zwar freiwillige, sagen aber nicht, daß sie vorsätzlich gethan werden.

3. 4. Diejenigen nun, welche den Vorsatz als Begierde oder Leidenschaft oder als Wollen oder endlich als eine gewisse Vorstellung[3] definieren, scheinen mir im Irrtume. Denn unvernünftige Wesen haben zwar teil an Begierde und Leidenschaft, aber nicht auch am Vorsatz, während umgekehrt der Enthaltsame zwar mit Vorsatz aber nicht aus Begierde handelt. — 5. Ferner: dem Vorsatze stellt sich die Begierde entgegen, aber nicht die Begierde der Begierde. Ferner: die Begierde hat es zu thun mit dem, was angenehm oder schmerzhaft ist, der Vorsatz dagegen geht weder auf das Schmerzhafte noch auf das Angenehme.

6. 7. Leidenschaft ist der Vorsatz noch weniger; denn was aus Leidenschaft gethan wird, gilt am wenigsten als etwas Vorsätzliches. Aber er ist auch keineswegs ein Wollen, obschon ihm das letztere nahe verwandt scheint; denn Vorsatz geht nie auf das Unmögliche,

---

1. Vgl. unten IV, Kap. 7, § 12; VI, Kap. 2, § 4; Trendelenburg zu Aristoteles' Schrift von der Seele I, Kap. 3, S. 252; Biese, a. a. O., II, S. 248.

2. Handlungen, welche einer ohne überlegten Vorsatz thut, z. B. im Zorn oder sonst in leidenschaftlicher Aufregung. — Vorsatz setzt vorausgehende Überlegung und Wahl voraus. S. Biese I, S. 484.

3. Ansicht, Meinung (δόξα).

und wenn einer behaupten wollte, „er setze sich Unmögliches vor", so dürfte man ihn mit Fug für einen Thoren halten. Das Wollen dagegen kann allerdings auf das Unmögliche gehen, z. B. auf Unsterblichkeit.[4] — 8. Das Wollen ferner kann auch auf Dinge gehen, deren Bewerkstelligung auf keine Weise in unserer Macht liegt, man kann z. B. wollen, daß der und der Schauspieler oder Athlet den Sieg davontrage. Dergleichen Dinge aber setzt sich niemand vor, sondern nur solche Dinge, die er durch eigene Kraft bewerkstelligen zu können glaubt. — 9. Endlich: das Wollen geht vorzugsweise auf den Zweck, die Absicht dagegen auf die Mittel zum Zwecke, z. B. wir wollen gesund sein, aber wir setzen uns vor, das zu thun, wodurch wir gesund werden; wir wollen glückselig sein, und dieser Ausdruck ist auch ganz sprachgemäß, während es dagegen unpassend ist zu sagen: wir setzen uns vor, glückselig zu sein. Denn überhaupt kann, wie es scheint, von Vorsatz nur geredet werden bei Dingen, die in unserer Gewalt sind.

10. Aber auch eine Vorstellung kann der Vorsatz nicht sein; denn die Vorstellung kann sich bekanntlich auf alles und ganz ebensowohl auf das Ewige und Unmögliche, als auf das, was in unserer Gewalt steht, erstrecken. Ihren Unterschied ferner bildet das Falsche und Wahre, nicht das Böse und Gute, welches gerade bei dem Vorsatze hauptsächlich in Frage kommt. — 11. Auch muß man sagen, daß vielleicht kein Mensch behauptet, Vorsatz sei identisch mit Vorstellung überhaupt; aber er ist auch nicht einmal irgendeine Art von Vorstellung. Denn unser sittlicher Charakter bestimmt sich danach, jenachdem wir uns das Gute oder das Böse vorsetzen, aber nicht nach unseren Ansichten und Vorstellungen. — 12. Ferner den Gegenstand unseres Vorsetzens bildet die Absicht, etwas zu ergreifen oder etwas zu fliehen, und dem ähnliches; den Gegenstand unserer Ansicht dagegen bildet die Frage: Was ist eine Sache? Oder wem nützt sie? Und auf welche Weise? Aber nach etwas trachten oder etwas fliehen, ist nicht eben Sache unseres Vorstellens.

---

4. Dasselbe „Beispiel" des „Unmöglichen" finden wir in der Eudemischen und in der Großen Ethik.

13. Ferner: unser Vorsatz erhält Lob vorzugsweise in dem Falle, wenn er auf das Richtige oder in der richtigen Weise geht, unsere Ansicht dagegen dann, wenn sie eine wahre ist; und endlich: vorsetzen thun wir uns das, was wir mit vorzüglicher Gewißheit als gut erkennen, Vorstellungen aber haben wir von dem, was wir nicht gerade wissend erkennen. — 14. Auch geht die allgemeine Ansicht der Menschen dahin, daß nicht immer dieselben Menschen die besten Vorsätze und zugleich die besten Ansichten hegen, sondern daß manche zwar bessere Vorstellungen und Meinungen haben, aber aus Schlechtigkeit das Richtige nicht wählen. — 15. Ob aber die Vorstellung früher ist, als der Vorsatz, oder ihm nachfolgt, kommt nicht in Betracht, denn nicht dies ist gegenwärtig die Frage, sondern ob der Vorsatz mit irgend einer Art von Vorstellung identisch ist.

16. Was und welcher Art ist er nun aber, da er alles das bisher Gesagte eben nicht ist? Etwas Freiwilliges zunächst scheint er offenbar zu sein, nur daß das Freiwillige nicht alles vorsätzlich ist. Sollte er also wohl das Zuvorberatschlagte sein? Denn zum Vorsatze gehören doch Vernunft und Nachdenken. Dahin weist auch die sprachliche Bezeichnung in dem Worte selbst[5], welche bedeutet, daß es etwas ist, was vor anderen Dingen gewählt wird.

Drittes Kapitel.

Kap. 5. Lekk. 1. Was nun das Beratschlagen betrifft, so fragt sich's: ob es bei allem und jedem statt findet, und alles Gegenstand der Beratung ist oder ob es gewisse Dinge gibt, bei denen Beratung nicht stattfinden kann?

2. Ich denke, hier ist zu sagen: Gegenstand der Beratschlagung könne nicht das heißen, worüber möglicherweise ein Thor oder ein Verruchter mit sich zu Rate gehen könnte, sondern nur das, worüber

5. Das griechische Wort προαίρεσις heißt wörtlich Vorzug, Vorwahl.

ein vernünftiger Mensch. — 3. Über das Ewige, — z. B. über das Weltgebäude und über die Inkommensurabilität der Parallelogrammdiagonale zu den ihr gegenüberliegenden beiden Seiten[1] — beratschlagt kein Mensch; — 4. aber ebensowenig über die Dinge, die zwar in Bewegung sind, aber immer auf dieselbe Weise geschehen, mag nun Notwendigkeit oder Natur oder sonst etwas anderes die Ursache sein, z. B. über den Sonnenumlauf und über den Aufgang der Gestirne. — 5. Auch nicht über das, was bald so bald anders ist und geschieht, z. B. über Zeiten der Dürre und des Regens. Auch nicht über das, was vom Zufalle abhängt, wie z. B. über die Findung eines Schatzes. — 6. Ja, selbst die menschlichen Dinge und Verhältnisse sind nicht ohne Ausnahme Gegenstand unserer Beratung; kein Lakedämo'nier* z. B. beratschlagt darüber, welches wohl für die Sky'then die beste Verfassung sein möchte, denn wir wissen, daß wir dazu nicht das geringste thun können.

7. Beraten thun wir dagegen über Dinge, deren Ausführung in unserer Macht steht, und das ist dann auch das, was als Gegenstand der Beratung übrig bleibt. Wenn wir nämlich die Dinge nach ihren Ursachen einteilen, so gelten als solche Natur, Notwendigkeit und Zufall und endlich noch Vernunft und alles, was durch menschliche Einwirkung geschieht. Was aber die Menschen anlangt, so beratschlagt jeder immer über das, was durch ihn ausführbar ist.

8. Was nun die exakten und selbständigen Wissenschaften angeht, so findet in deren Bereiche keine Beratung statt, wie z. B. über Buchstaben (keine solche stattfindet — denn darüber, wie sie zu schreiben sind, herrscht keine Zwiespalt der Ansicht), sondern nur über dasjenige beraten wir, was zwar durch uns, aber nicht immer auf gleiche Weise geschieht, wie z. B. über die Ausübung der Arzeneikunst und der Finanzkunst, und wiederum über die Ausübung der Steuermannskunst mehr und häufiger als über Dinge der Turnkunst,

---

1. Über dies bei Aristo'teles häufig zitierte Beispiel von etwas Unmöglichem oder Falschem s. die Nachweise bei Schwegler zu Aristoteles' Metaphysi'k, I, Kap. 2; Kommentar S. 24 fg.

*Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

weil jene weniger auf feste Regeln gebracht ist, als diese. — 9. Und ebenso ist es in allen übrigen Wissenschaften und Künsten, nur daß wir im Bereiche der Künste mehr Gelegenheit und Anlaß zur Beratung haben, als in dem der Wissenschaften, weil in dem Bereiche der ersteren unsere Meinungsverschiedenheiten größer sind. — 10. Das Beratschlagen bewegt sich ferner im Kreise der Dinge, welche die gewöhnlichen Vorkommnisse des Lebens bilden, deren Ausgang aber nicht sofort klar ist, und wo es an festen Bestimmungen fehlt. Sind die Dinge, um die sich's handelt, wichtig, so nehmen wir Mitberater hinzu, weil wir der Schärfe unserer eigenen Einsicht nicht genügend vertrauen.

11. Wir beraten uns ferner nicht über die Zwecke, sondern über die Mittel zu den Zwecken. Denn kein Arzt beratschlagt sich darüber, ob er heilen, kein Redner darüber, ob er überzeugen, kein Staatsmann darüber, ob er einen guten gesetzlichen Zustand herrichten soll, und so überhaupt niemand über seinen Zweck; sondern erst setzt man sich irgendwelchen Zweck, und dann sieht man zu, auf welche Art und mit welchen Mitteln er sich erreichen lassen wird; und wenn mehrere Mittel dazu hinzuführen scheinen, so überlegt man weiter, durch welches er sich am leichtesten und besten erreichen läßt; wenn aber nur ein Mittel zu seiner Erreichung da ist, so überlegt man, auf welche Weise es seine Wirkung thun wird und wodurch man zu diesem Mittel gelange, bis man (in der Reihe der Entdeckungen) auf die erste bewirkende Ursache kommt, die aber in dieser Reihe die letzte ist; — denn der Beratschlagende verfährt augenscheinlich bei dem hier angegebenen analytischen Untersuchungsverfahren, wie wenn er ein geometrisches Proble'm zu lösen hätte. — 12. Indessen ist nicht jede Untersuchung eine Beratschlagung, wie z. B. die mathematischen (dies nicht sind), wohl aber ist jede Beratschlagung eine Untersuchung, und das letzte in der Analy'se ist das erste in der Ge'nesis.[2]

---

2. „Das, was bei der Untersuchung das letzte ist, was gefunden wird, muß bei der Anwendung aufs Handeln das erste sein, was in Ausübung kommt." Garve.

13. Trifft man (bei der Beratschlagung in der Reihe der Ursachen) auf ein Unmögliches, so steht man von der Sache ab, z. B. wenn sich zeigt, daß zu der vorliegenden Sache große Geldsummen erforderlich sind, zu deren Beschaffung man außer stande ist. Erscheint dagegen das Mittel, das sich uns bei unserer Beratschlagung herausstellt, als ein mögliches, so nimmt man die Sache in Angriff. Möglich aber sind alle Mittel, deren Beschaffung in unserer eigenen Macht steht. Auch was wir durch unsere Freunde beschaffen können, gehört hierher, denn auch das leisten wir gewissermaßen durch uns selbst, weil die Ursache, um derentwillen sie es thun, in uns liegt. — 14. Es handelt sich ferner bald um die Mittel und Werkzeuge selbst, bald um ihre Anwendung, und ebenso in den übrigen Kategorieen, bald um das: durch was? bald um das: auf welche Art? oder: durch wen?

15. Nun wissen wir, wie gesagt, daß der Mensch das Prinzip der Handlungen ist, daß ferner die Beratung die Dinge betrifft, die er selbst zu bewerkstelligen hat, und daß die Handlungen wiederum einen Zweck haben, der von ihnen verschieden ist. — 16. Mithin kann der Gegenstand der Beratung nicht der Zweck, sondern nur die zu den Zwecken führenden Mittel sein. Natürlich auch nicht alles und jedes Einzelne, z. B.: ob das (was da vor mir liegt) Brot sei und ob es gehörig ausgebacken sei, — denn das sind Dinge, welche unter die Sinnenwahrnehmung fallen. Wenn aber einer immerfort beratschlagen wollte, so würde er sich ins Unendliche verlieren.

17. Beratschlagtes und Vorgesetztes ist eines und dasselbe, außer daß das letztere ein bereits Begrenztes[3] ist; denn dasjenige, was infolge der Beratung als das bessere entschieden worden ist, ist das Vorgesetzte. Jeder Mensch nämlich hört mit seinem Unterfuchen[4], wie er handeln soll, auf, sobald er das Prinzip auf sein Selbst zurückgeführt und zwar auf das in ihm selbst liegende

3. D. h. als ein in sich Begrenztes zu einem bestimmten Resultate gelangt ist und das Beratschlagen abschließt. Biese.

4. Über die Reihe der Ursachen, aus welcher die Sache entstehen soll. Garve.

leitende Prinzip zurückgeführt hat; denn dies ist das, was da beschließt.[5] — 18. Ein erläuterndes Beispiel hiervon kann man auch aus den alten Verfassungen entnehmen, welche Home'r seiner Zeit poetisch darstellte. Denn dort pflegten die Könige nur das, was sie bereits beschlossen hatten, an das Volk zu bringen.[6] — 19. Da nun das Vorgesetzte ein zu Beratendes und zugleich Gegenstand unseres Begehrens ist aus dem Bereiche solcher Dinge, die für uns erreichbar sind, so kann man auch gar wohl den Vorsatz definieren als eine durch Beratschlagung bestimmte Begierde nach einer Sache, die für uns erreichbar ist; denn infolge des Beratschlagens entscheidet sich unser Urteil, und darauf begehren wir der Beratung gemäß.

20. Soviel genüge zur allgemeinen Bestimmung des Vorsatzes und seiner Objekte, daß er sich auf die Mittel zum Zwecke beziehe.

Viertes Kapitel.

Kap. 6. Bekk. 1. Was nun das Wollen anlangt, so ist bereits gesagt[1], daß es auf den Zweck geht, nur daß die einen behaupten, dieser Zweck sei das Gute, die anderen, er sei das als gut Erscheinende.

2. Da passiert es nun denen, welche als Gegenstand des Willens das Gute nennen, daß nach ihrer Definition dasjenige, was jemand will, der nicht richtig wählt, gar kein Gewolltes sei; — denn wäre es ein Gewolltes, so müßte es auch ein Gutes sein, nun kann es aber, wenn sich's trifft, ein Böses sein. — 3. Denen dagegen, welche den Gegenstand des Wollens als das gut Erscheinende definieren, passiert es hinwiederum, daß es nach ihrer Definition gar keinen von

---

5. τὸ προαιρούμενον.

6. Ein Beispiel liefert Homer, Ilias, II, 53 ff. und 83 ff. In diesem Aristotelischen Vergleiche vertreten, wie der alte Erklärer Eustratius bemerkt, die „Könige" das leitende Prinzip, die beschließende Vernunft, während das „Volk" dem Triebe entspricht.

1. S. Kap. 2, § 9.

der Natur bestimmten Gegenstand des Wollens gibt, sondern für jeden nur das Gegenstand des Wollens ist, was ihm scheint und was er meint. Nun aber scheint dem einen dies, dem andern das, und nach Gelegenheit ist das erste der Gegensatz des zweiten.

4. Wenn nun offenbar diese Definitionen uns nicht befriedigen, müssen wir da nicht sagen: an und für sich betrachtet und der Wahrheit nach sei der Gegenstand des Wollens das Gute, für den einzelnen aber das ihm scheinende? Nämlich: für den sittlich Guten sei es das wahrhaft Gute, für den Schlechten hingegen das Zufällige[2]; — (wie ja auch im Gebiete des Körperlich-Materiellen für die in normalem Zustande Befindlichen alles gesund ist, was an und für sich wahrhaft gesundheitfördernd ist, während für Kränkliche anderes gesundheitsfördernd ist[3], und ähnlich ist es auch mit dem Bitteren und Süßen, Warmen, Schweren und so weiter). Denn der gute und tüchtige Mensch urteilt richtig, und jede Sache ist das wirklich, was sie ihm scheint. — 5. Je nach jeder Beschaffenheit des Individuums nämlich ist auch das Schöne und das Angenehme ein besonders Eigentümliches, und vielleicht besteht der größte unterscheidende Vorzug des guten und tüchtigen Menschen darin, daß er in allen Dingen das Wahre sieht, indem er sozusagen Norm und Maß[4] derselben ist. Die Menge dagegen läßt sich betrügen durch die Lust, die ein Gut scheint, ohne es zu sein. — 6. Die gewöhnlichen Menschen wählen daher das Angenehme, als sei es ein Gut, während sie den Schmerz, als sei es ein Böses, fliehen.

---

2. S. oben Kap. I, § 15.

3. Ein neues Beispiel, wie Aristoteles, der frühere Arzt, gern seine Vergleiche aus der Medizin entnimmt. S. die Anmerkung zu Aristoteles, Politik, III, Kap. 6, § 8. Vgl. Ethik. — Über die Sache selbst s. Aristoteles, Physik, II, 3.

4. S. unten IX, Kap. 4, § 2; X, Kap. 5, § 10. Aristoteles erinnert hier an den bekannten Satz des Prota'goras, der den Menschen schlechtweg das Maß aller Dinge nannte. S. Aristoteles, Metaphysik, X, Kap. 1, § 34 Schwegler, und IX, Kap. 3, § 4. S. Brandis, Geschichte der alten Philosophie, T. I, S. 528.

Fünftes Kapitel.

Kap. 7. Bekk. 1. Da nun also der Zweck Gegenstand des Willens und die Mittel zum Zweck Gegenstände der Beratschlagung sind, so kann man füglich sagen, daß die Handlungen, welche sich in diesen Bereichen bewegen, mit Vorsatz geschehende und freiwillige sind. Nun bewegen sich aber die Thätigkeitsäußerungen der Tugenden in diesen Bereichen. — 2. Es steht daher die Tugend in unserer Macht und ebenso auch die Schlechtigkeit.[1] Denn in allen Bereichen, wo das Handeln bei uns steht, steht auch das Nichthandeln bei uns, und wo wir Nein sagen können, können wir auch Ja sagen. Folglich: wenn das Thun da, wo es ein schönes ist, bei uns steht, wird auch das Nichtthun in Fällen, wo es ein häßliches ist, bei uns stehen; und wenn das Nichtthun in Fällen, wo es ein schönes ist, bei uns steht, muß auch das Thun in Fällen, wo es ein häßliches, bei uns stehen.

3. Steht es aber bei uns, das Schöne und das Häßliche zu thun, und das Nichtthun gleichfalls, und ist unser früherer Ausspruch wahr, daß dies[2] gut und schlecht sein heißt, so folgt daraus, daß es auch bei uns steht, tugendhaft und lasterhaft zu sein. —

4. Was aber den Ausspruch des Dichters[3] betrifft, der da sagt:

„Mit Willen schlimm und ungern glücklich ist kein Mensch!"

so ist es halb falsch und halb wahr. Denn glücklich allerdings ist kein Mensch wider Willen, aber die Schlechtigkeit ist etwas Frei-

---

1. Dies ist direkt gegen Platon gerichtet. Vgl. Große Ethik I, 9.
2. Dies, d. h. das Thun oder Nichtthun in beiden Fällen.
3. Wir kennen den Dichter nicht, aber den Vers desselben lesen wir auch bei Pseudoplaton in dem Dialog über den Begriff der Gerechtigkeit (III, 3, S. 519 Bekker); und dieser Vers muß zu Platons und Aristoteles' Zeit sprichwörtlich gewesen sein zur Beschönigung der menschlichen „Schwächen". In diesem Sinne behauptete auch Platon (Gesetze IX, S. 163 Bekker): „daß alle Bösen in allen Stücken unfreiwillig böse seien"; und gegen Platon ist dies ganze Kapitel gerichtet.

williges; oder wir müßten dann unseren soeben als richtig aufgestellten Grundsätzen widersprechen und leugnen, daß der Mensch das Prinzip seines Handelns und der Urheber seiner Handlungen ist, so gut wie er der Vater seiner Kinder ist. — 6. Wenn aber dies einleuchtend feststeht und wenn wir uns in der Unmöglichkeit befinden, die Ursachen der menschlichen Handlungen auf andere Prinzipien zurückzuführen als auf die, die in unserer Gewalt stehen, so folgt daraus, daß diejenigen Dinge, deren Prinzipien in uns liegen, auch selbst in unserer Gewalt stehen und freiwillige sind. — 7. Dafür spricht auch einerseits im Privatleben das Empfinden und Thun der Einzelnen und andererseits das Verfahren der Gesetzgeber selbst. Denn sie züchtigen und strafen diejenigen, welche Schlechtes thun, in allen Fällen, wo nicht Zwang oder unverschuldete Unwissenheit Ursache des Handelns war, während sie die, welche das Schöne thun, ehren, wobei ihre Ansicht ist, die letzteren aufzumuntern, die ersteren dagegen abzuschrecken. Nun aber muntert kein Mensch uns dazu auf, Dinge zu thun, die nicht in unserer Gewalt stehen und nicht freiwillige sind, denn jeder weiß, daß es nichts hilft, uns zu überreden, daß wir nicht schwitzen, frieren, Hunger oder sonst etwas derart empfinden mögen, weil wir darum nicht weniger von diesen Empfindungen zu leiden haben werden. — 8. Ja, selbst unser Nichtwissen bestraft man, sobald es sich herausstellt, daß der Handelnde schuld an seiner Unwissenheit ist. So z. B. trifft die, welche in der Trunkenheit sündigen, ein verdoppeltes Strafmaß[4], denn die prinzipielle Ursache liegt in dem Trunkenbolde; es stand nämlich in seiner Gewalt, sich nicht zu betrinken, und die Trunkenheit war doch eben Schuld seiner Unwissenheit. Desgleichen wenn jemand irgendeine gesetzliche Bestimmung nicht kennt, die er wissen muß und die zu wissen nicht schwer ist, so bestraft man ihn. — 9. Ebenso verfährt man auch in allen denjenigen anderen Fällen, wo sich herausstellt, daß die Schuld des Nichtwissens an der Sorglosigkeit dessen liegt, der sich ein Vergehen zu Schulden kommen läßt, denn, sagt man, es stand in seiner Macht, sich darüber nicht in Unwissenheit

4. Über dies Gesetz des Pittakos vgl. Aristoteles, Politik, II, Kap. 9, § 9, und Rhetorik II, Kap. 29, § 9, und dort meine Anmerkungen.

zu befinden. Denn daß wir uns um etwas kümmern, liegt in unserer Macht.

10. Aber (kann man einwerfen) vielleicht ist der betreffende Mensch von der Art und Beschaffenheit, daß Nachlässigkeit ihm zur anderen Natur geworden ist? Allein daß wir zu einem solchen Zustande gelangen, daran sind wir selbst schuld dadurch, daß wir ein liederliches Leben führen, und daran, daß wir schlechte Menschen und zügellose Gesellen sind, daran sind wir gleichfalls teils durch unsere schlechten Streiche, teils durch unser wüstes Leben in Trunk und dergleichen schuld. Denn es ist unser Thun und Handeln im einzelnen, was unsern Charakter sich gemäß bildet. — 11. Man sieht das auch an denen, welche sich auf irgend eine künstlerische Fertigkeit oder Handlung einüben; denn sie sind ununterbrochen in dieser Richtung thätig. — 12. Sich damit zu entschuldigen: man wisse nicht, daß aus der Bethätigung der Kräfte im einzelnen die Beschaffenheiten und Fertigkeiten des Menschen resultieren, dazu gehört doch wirklich ein Blödsinniger.

13. Ferner ist es sinnlos zu behaupten: der, welcher Unrecht thut, *wolle* nicht ungerecht sein, oder der, welcher sittenlos lebt, *wolle* nicht sittenlos sein. Denn sobald einer nicht unwissentlich Handlungen thut, infolge deren er als ein Ungerechter dasteht, so kann man mit Fug sagen, daß er *freiwillig* ein Ungerechter sei.

14. Aber allerdings wird einer, der einmal ein Ungerechter ist, durch sein *Wollen* nicht aufhören, ein solcher zu sein, und nicht sofort ein Gerechter sein, so wenig wie der Krankende durch sein Wollen ein Gesunder werden kann, obschon es sich treffen mag, daß sein Kranken ein freiwilliges ist, wenn er unmäßig lebt und seinen Ärzten nicht folgt. Freilich gab es eine Zeit, wo es ihm freistand, nicht zu kranken, jetzt aber, wo er seine Gesundheit weggeworfen hat, nicht mehr; gerade so wenig wie einer den Stein, den er aus der Hand geworfen hat, wieder zurückzuziehen im stande ist; und doch stand das Abwerfen und Schleudern in seiner Macht, denn das Prinzip der Handlung war bei ihm. Ebenso war es von vornherein dem Ungerechten und dem Unmäßigen allerdings möglich, nicht das eine oder das andere zu werden, und darum *sind* sie es freiwillig; so-

bald sie es aber einmal geworden sind, steht es nicht mehr bei ihnen, es nicht zu sein.

15. Allein nicht bloß die Schlechtigkeiten der Seele sind freiwillige, sondern bei manchen Menschen auch die des Körpers, und diese Menschen tadeln wir denn auch. Denn die von Natur Entstellten tadelt niemand, wohl aber die, welche es durch versäumte Leibesübung und durch Vernachlässigung ihres Körpers sind. Und ebenso ist es auch mit Schwächlichkeit und Verstümmelung. Kein Mensch wird sich einfallen lassen, einen, der von Natur oder infolge einer Krankheit oder eines Schlages blind ist, zu tadeln, sondern jeder wird einen solchen vielmehr bemitleiden. Dagegen den, dessen Blindheit Folge von Trunksucht oder anderer Ausschweifung ist, wird jedermann tadeln. — 16. Also: von den körperlichen Gebrechen werden die, welche von uns abhangen, getadelt, dagegen die, welche nicht von uns abhangen, nicht. Ist dem also, so kann man sagen, daß auch von allen anderen Gebrechen alle diejenigen, welche im Leben Tadel trifft, von uns abhangen.

17. Nun könnte aber jemand sagen: „Alle Menschen streben doch nach dem, was ihnen als das Gute erscheint; aber sie sind nicht Herr über diese ihre Vorstellungsweise, sondern je nachdem einer so oder so beschaffen ist, ist auch das Ziel so oder so beschaffen, das ihm als erstrebenswert erscheint. Freilich wenn jeder Mensch auf die eine oder die andere Weise die Ursache seiner Beschaffenheit ist, so wird er auch auf die eine oder die andere Weise selbst die Ursache seiner Vorstellungsweise sein; ist aber das erstere nicht der Fall, so ist kein Mensch vor seinem Bewußtsein schuld an dem Bösen, was er thut, sondern er thut es aus Unwissenheit über sein wahres Ziel, weil er meint, durch solches Handeln das für ihn selbst Beste zu erreichen. Ferner ist das Begehren nach dem Ziele kein Gegenstand seiner Wahl, sondern jeder muß dazu geboren und gleichsam mit einer Sehkraft ausgestattet sein, vermittelst deren er befähigt wird, richtig zu unterscheiden und das in Wahrheit Gute für sich zu wählen. Auch bezeichnet ja unsere Sprache mit dem Worte wohlgenaturt einen solchen, der diese Gabe von Natur in Vollkommenheit besitzt — und das Wort ist gut gewählt —, denn ein solcher wird

das Größte und Schönste, was einer von einem anderen weder durch Überlieferung erhalten noch erlernen kann, so wie es von Natur vorhanden ist, sein eigen nennen, und in dieser richtigen und schönen Naturbegabung dürfte dann die vollendete und wahrhafte Wohlgenaturtheit[1] bestehen.

18. Sind nun diese Behauptungen richtig, warum soll dann die Tugend mehr etwas Freiwilliges sein, als das Laster? Denn beiden, dem Guten und dem Bösen, ist ja gleicherweise das Ziel durch die Natur oder auf sonst irgendeine Weise für ihre Anschauung gegeben und festbestimmt und, es mag beschaffen sein wie es wolle, richtet sich danach.[2] — 19. Und wenn das Ziel nicht von Natur jedem sich so darstellt wie es ihm sich darstellt, sondern etwas dabei auf ihn selbst ankommt, oder: wenn zwar das Ziel ein von Natur gegebenes ist, die Tugend ihrerseits aber doch, weil der Tugendhafte das übrige, was bei einer Handlung in Betracht kommt, freiwillig thut, etwas Freiwilliges ist, so muß auch das Laster seinerseits mit gleichem Rechte als etwas Freiwilliges angesehen werden. Denn ganz ebenso wie der Gute ist auch der Böse mit seinem Selbst in der Wahl seiner Mittel bei seinen Handlungen beteiligt, auch wenn er es nicht bei seinem Ziele wäre.

20. Wenn also, wie es doch allgemein gesagt wird, unsere Tugenden freiwillige sind — und sie sind es, weil wir einerseits auf gewisse Weise selbst Miturheber unserer Beschaffenheiten sind und weil wir andererseits unser Ziel uns danach stecken, je nachdem wir beschaffen sind, — so müssen auch unsere Laster freiwillige sein; denn mit ihnen ist es ebenso.

Kap. 8. Beff. 21. Im allgemeinen also haben wir im bisherigen über die menschlichen Tugenden folgendes festgestellt: einmal was ihren typi-

1. Griechisch εὐφυΐα, vgl. Aristoteles, Topik, VIII, 14. Es ist der angeborene richtige Takt, der theoretisch wie praktisch und künstlerisch das Wahre, Rechte, Gute und Angemessene erkennt und ausübt. Siehe Briefe II, 278, und meine Anmerkung zu Aristoteles, Poetik, Kap. 17, § 2, S. 143 der deutschen Übersetzung.

2. D. h. nach dem von der Natur bestimmten Ziele, für dessen Vorstellung sie eben die Fähigkeit von Natur haben.

schen Gattungsbegriff anlangt, daß sie Mittelmaße und daß sie Fertigkeiten[3] sind; ferner die Quellen, aus denen sie entstehen, und daß sie an und für sich wiederum die Bethätiger dieser sie erzeugenden Einflüsse sind; ferner, daß sie in unserer Gewalt und freiwillige sind; und endlich, daß sie sich nach dem Gebote der gesunden Vernunft richten. — 22. Aber der Grad der Freiwilligkeit ist nicht ein gleicher für die Handlungen und für die Fertigkeiten; denn über unsere Handlungen sind wir von Anfang bis zum Ende Herr, weil wir immer über das einzelne ein Bewußtsein haben; von unseren Fertigkeiten dagegen sind wir nur anfangs Herr, während sich der Fortschritt im einzelnen unserer Wahrnehmung entzieht, geradeso wie bei unseren Krankheiten[4]; allein, weil es in unserer Gewalt stand, so oder anders uns derselben[5] zu bedienen, darum sind sie freiwillige.

Sechstes Kapitel.

1. Jetzt wollen wir die Tugenden einzeln vornehmen und von jeder sagen, was sie ist, mit welcher Art Dingen sie zu thun hat und wie sie ausgeübt werden muß, woraus sich auch ergeben wird, wie viele Tugenden es gibt. Und zwar wollen wir zuerst über die Tapferkeit handeln. Kap. 9. Bekk.

2. Daß sie ein Mittleres ist im Gebiete der Äußerungen der Furcht und der Zuversicht in Gefahren, das ist bereits gleichfalls im vorigen gesagt worden[1]; fürchten aber thun wir natürlich das Fürchterliche, alles Fürchterliche aber ist, allgemein gesprochen, ein Übel, daher man denn auch die Furcht als Erwartung eines Übels definiert.[2] — 3. Unser Fürchten hat es also mit allem zu thun,

---

3. Oder „Beschaffenheiten" (ἕξεις).

4. Hier haben wir in dem Philosophen wieder den tiefblickenden Mediziner.

5. D. h. unserer Fertigkeiten.

1. Vgl. oben II, Kap. 7, §§ 2 ff.

2. So Platon im „Protagoras" und im „Laches". Vgl. Aristoteles, Rhetorik, II, Kap. 5.

was ein Übel ist, wie z. B. Bescholtenheit, Armut, Krankheit, Freundlosigkeit, Tod; allein nach der allgemein geltenden Ansicht bezieht sich der Begriff des tapferen Mannes nicht auf den ganzen Bereich der Übel. Manche Dinge nämlich sind derart, daß sie zu fürchten ein Gebot der Pflicht und eine Ehre, sie nicht zu fürchten schmählich ist, wie z. B. Bescholtenheit; denn hier ist der, der sich fürchtet, ein wackerer und feinfühlender Mann, während der sich nicht Fürchtende ein Schamloser ist, der freilich in der Sprache des gemeinen Lebens von manchen auch, aber nur metapho'risch, „tapfer" genannt wird, weil er eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Tapferen hat, der ja auch in gewisser Hinsicht ein Furchtloser ist. — 4. Armut ferner ist, wie mir scheinen will, kein Ding, vor dem man sich fürchten soll, sowenig wie vor Krankheit oder mit einem Worte vor allem, dessen Quelle nicht Schlechtigkeit ist oder was nicht von uns abhängt. Und doch ist auch wieder nicht der, der in bezug auf diese Dinge furchtlos ist, ein Tapferer, sondern wenn wir ihn in der Sprache des gewöhnlichen Lebens so nennen, so geschieht das ebenfalls wegen einer gewissen Ähnlichkeit; denn manche Menschen, die in Kriegsgefahren feige sind, sind dabei doch hochherzig und benehmen sich bei Vermögensverlusten beherzt. — 5. Ebensowenig ist natürlich der, welcher sich fürchtet, wenn es sich um Mißhandlung von Frauen und Kindern oder um Neid oder sonst etwas handelt, darum ein Feiger, sowenig wie einer, welcher der Züchtigung mit Peitschenhieben[3] getrosten Mutes entgegen sieht, ein Tapferer ist.

6. Mit welcher Art von Dingen hat es nun also der Tapfere zu thun? Ich denke, mit den am meisten furchtbaren; denn kein Mensch ist in höherem Grade fähig, das Furchtbare zu bestehen, als er. Das Furchtbarste aber ist der Tod, denn er ist ein Letztes, und über ihn hinaus ist nach der allgemeinen Ansicht für den Gestorbenen weder ein Gut noch ein Übel vorhanden. — 7. Allein man kann füglich sagen, daß nicht jede Art des Todes den Bereich bildet, in welchem sich der im eigentlichen Sinne Tapfere bewährt, so z. B. nicht die Todesgefahr zur See oder auf dem Krankenbette. —

3. Körperliche Züchtigung war für den freien Hellenen die höchste Schmach.

8. Welche Art ist also sein eigentlicher Bereich? Doch wohl der ehrenvollste, dies aber ist der Tod in Krieg und Schlacht; denn hier handelt es sich um die höchste und ehrenvollste Gefahr. — 9. Dafür sprechen auch die Ehrenbezeigungen, welche in Republiken und selbst unter Monarchen dem kriegerischen Heldenmute gezollt werden. — 10. Im eigentlichen Sinne tapfer wird also der zu nennen sein, welcher da, wo es sich um ehrenvollen Tod handelt, und im Angesichte alles dessen, was unmittelbar den Tod bringt, furchtlos ist; von letzterer Art sind aber vorzugsweise die Gefahren, welche der Krieg bietet. — 11. Allerdings ist der Tapfere auch auf der See und auf dem Krankenlager furchtlos, aber doch nicht in dem Maße, wie z. B. im ersteren Falle die Seeleute. Die Ursache ist, weil Leute seines Schlages bei Seegefahr alle Aussicht auf Errettung aufgeben und einem solchem Tode mit Widerwillen entgegensehen, während dagegen die Seeleute infolge ihrer Erfahrung immer noch Hoffnung haben. — 12. Dazu kommt, daß die ersteren ihren Mannesmut unter Umständen zu bewähren gewohnt sind, wo der Mensch von seiner Widerstandskraft Gebrauch machen kann oder das Sterben schön ist. Beim Ertrinken aber und beim Sterben auf dem Krankenlager ist keines von beiden der Fall.

Siebentes Kapitel.

1. Was das Furchtbare anlangt, so ist es erstens nicht dasselbe für alle Menschen, und zweitens sprechen wir sogar von einem Furchtbaren, das übermenschlich ist. Dies letztere nun ist für jeden Menschen ein solches, sofern er bei gesundem Verstande ist, das menschlich Furchtbare dagegen ist nach Größe und nach dem Mehr oder Minder verschieden und ebenso auch das Muteinflößende. Kap. 10. Bekk.

2. Der Tapfere ist allerdings unerschütterlich in Gefahren, aber doch nur soweit es ein Mensch überhaupt sein kann; er wird also allerdings in solchen zwar Furcht empfinden, aber er wird ihnen, wie es Pflicht ist und wie es die Vernunft erheischt, die

Stirn bieten um des Schönen[1] willen, denn dies ist das Ziel der Tugend.

3. 4. Nun kann man aber diese Dinge mehr oder weniger fürchten, ja man kann auch Dinge, die nicht furchtbar sind, als solche fürchten. Unter den Fehlern, die hier begangen werden können, ist der eine der, wenn man etwas fürchtet, was man nicht fürchten soll, ein anderer der, wenn man sich nicht zur rechten Zeit fürchtet, und so weiter nach den ähnlichen Kategorieen. Ähnlich ist es auch mit den Dingen, welche Mut einflößende sind.

5. Der also, der da fürchtet und über sich nimmt, was er soll und warum er soll und wie er soll und wann er soll, und der unter allen diesen Bedingungen auch getrosten Mutes ist, der ist tapfer; denn der Tapfere leidet und handelt wie es sich nach den Verhältnissen der Dinge gebührt und wie es die Vernunft in jedem Falle vorschreibt. — 6. Ziel aller Thätigkeiten ist aber das der Beschaffenheit und Fertigkeit des Handelnden Entsprechende. Nun ist aber für den Tapfern die Tapferkeit ein Schönes, und somit ist auch das Ziel seines Handelns die Bewährung solcher Eigenschaft; denn jedes einzelne Ding wird durch sein Ziel bestimmt. Das Schöne also ist es, um dessentwillen der Tapfere die Gefahren und Thaten der Tapferkeit besteht und ausübt.

7. Was nun diejenigen betrifft, welche das Maß überschreiten, so hat für den, der in der Furchtlosigkeit zu weit geht, die Sprache zwar keine Bezeichnung — ich habe schon früher gesagt, daß es für viele Dinge keine Bezeichnungen in der Sprache gibt[2] —, man kann aber sagen, daß es eine Art von Wahnsinn oder Stumpfsinn ist, wenn einer etwa gar nichts fürchtet, „nicht Erdbeben noch Meersturm“[3], wie man es von den Kelten sagt. Der dagegen, der im

---

1. Das sittlich Gute, insofern es dem Menschen schön steht, ihm Ehre bringt, bezeichnet Aristoteles als das Schöne (τὸ καλόν).

2. S. oben Buch II, Kap. 7, §§ 2 ff.

3. Dies scheint sprichwörtlich gewesen zu sein. Die Kelten galten noch zu Aristoteles' Zeit für die tollkühnste Nation der Erde, wie Älian, Vermischte Geschichten, XII, 23) nach älteren Zeugnissen, wahrscheinlich aus Ephorus, berichtet und mit vielfachen Beweisen belegt. Kelten waren es, die dem großen

Selbstvertrauen bei Gefahren das Maß überschreitet, heißt *tolldreist*. — 8. Auch gilt im Leben der Tolldreiste wohl für einen Prahlhans und für einen, der nur die Maske der Tapferkeit vorzunehmen liebt. Also wie der Tapfere sich in furchtbaren Lagen wirklich verhält, so will er seinerseits sich zu verhalten den Anschein haben; er ahmt also jenem nach, wo er irgend kann. — 9. Daher sind auch die meisten unter den Tolldreisten Poltrons, denn während sie sich dreist zeigen, soweit es ihnen möglich ist, halten sie vor dem wirklich Furchtbaren nicht stand.

10. Dahingegen derjenige, welcher im Fürchten zu weit geht, ist und heißt *feige*; denn einerseits liegt in seinem Begriffe, daß er fürchtet, was nicht zu fürchten ist, und seine Furcht äußert, wie sie nicht geäußert werden darf, und so durch alle ähnlichen Kategorieen hindurch[4], andererseits aber fehlt es ihm auch an Zuversicht; aber doch tritt seine eigentliche Natur vorzugsweise ans Licht da, wo er in den schmerzlichen Empfindungen das Maß überschreitet. — 11. Der Feige ist also eine Art von Schwerhoffer[5], denn er fürchtet alles. Umgekehrt der Tapfere, denn der Leichthoffer besitzt immer gute Zuversicht.

12. Also: die Dinge, mit denen es der Feige, der Verwegene und der Tapfere zu thun haben, sind dieselben, nur ihr Verhalten zu denselben ist verschieden. Die beiden ersteren nämlich fehlen durch Übermaß und durch Mangel, während der letztere sich in der Mitte hält und so wie es sein muß. Ferner: die Verwegenen überstürzen sich, sind voll tapferen Willens *vor* der Gefahr, während sie *in* derselben schwach werden. Die Tapferen dagegen sind bei der Aktion selbst heftig, *vorher* dagegen ruhig.

Alexander die Antwort gaben: „sie fürchteten nichts als den Einsturz des Himmels", — eine Rodomontade, welche dieses alte Keltenvolk als den echten Stammvater der heutigen Franzosen charakterisiert.

4. Vgl. oben § 4.

5. Ich habe dies Wort zu bilden mir erlaubt, weil es allein ganz dem griechischen (δύσελπις) entspricht. Das Gegenteil eines solchen, der nirgends und niemals einen Ausweg findet und sich deshalb immer gleich das Ende vorstellt, würde ein „Leichthoffer" sein oder Goethe's „Hoffegut".

Kap. 11 Bekk.

13. Also wie gesagt, die Tapferkeit ist ein Mittelmaß in Bezug auf dasjenige, was Furcht und Zuversicht zu wecken geeignet ist, und zwar in den oben angegebenen Dingen; sie erwählt und besteht die Gefahr, weil das schön ist oder weil es nicht zu thun schmählich ist. Aber zu sterben, um der Armut zu entfliehen oder der Liebe[6] oder irgend einem Schmerzgefühle, ist nicht Sache des Tapferen, sondern vielmehr des Feigen. Denn es ist Weichlichkeit, dem Beschwerlichen zu entfliehen, und ein solcher Mensch nimmt den Tod nicht über sich, weil es schön ist (in solchem Falle zu sterben), sondern weil er einem Übel entfliehen will.[7]

Achtes Kapitel.

1. Von dieser Beschaffenheit ist also die wirkliche Tapferkeit. Es kennt aber die Sprache allerdings noch andere, und zwar in fünffacher Beziehung. Da ist zuerst die staatsbürgerliche Tapferkeit zu nennen, weil sie der wirklichen am meisten ähnlich sieht. Es gilt nämlich in der allgemeinen Ansicht als ausgemacht, daß die Staatsbürger den Gefahren deshalb die Stirn bieten, weil die Gesetze das Gegenteil mit Strafe und Schande, das mutige Bestehen dagegen mit Ehrenbeweisen belegen; und daher gelten auch die Nationen für die tapfersten, bei denen die Feigen ehrlos und die Tapferen geehrt sind. — 2. Als solche charakterisiert auch Homer seine Helden, z. B. seinen Diome'des und seinen He'ktor. (Er läßt den letzteren sagen:)

(Wehe mir! wollt' ich zur Feste hinein durch Mauer und Thor gehn,)
Würd' als der erste Poly'damas mich mit Schmähung belasten![1]

---

6. Auf diesem echt männlichen Standpunkte des antiken Gefühls befand sich Lessing in seinem Urteile über Goethe's „Werther". S. Ad. Stahr, Lessings Leben und Werke, T. II, S. 155 fg.

7. In der Eude'mischen Ethik (III, 1) wird für diesen Satz der Ausspruch des Dichters A'gathon (S. zur Poetik, Kap. 9, § 7) angeführt:

Gar viele gibt es, die, von Mühsal übermannt,
Zu sterben lieben!

1. Homer, Ilias, XXII, 99—200. Aristoteles zitiert nur den letzten Vers, wie er in dem folgenden Zitate gleichfalls nur die erste Hälfte des zweiten Verses anführt.

und sein Diome'des* ruft aus:

He'ktor wird ja einst sagen im Volke der lauschenden Tro'er:
Ty'deus' Sohn ist vor mir (zu den Schiffen zagend geflüchtet!)[2]

3. Diese Art Tapferkeit ist also der zuvor von mir erklärten am ähnlichsten, weil sie aus einer Tugend entspringt; sie entspringt nämlich aus Ehrgefühl und aus Begierde nach dem Schönen — denn Ehre ist ihre Triebfeder — und aus dem Verlangen, die Schande als etwas Schimpfliches zu vermeiden. — 4. Auch darf man hierher diejenigen rechnen, welche von ihren Oberen dazu genötigt werden, nur daß der Wert *ihrer* Tapferkeit geringer ist, weil sie dieselbe nicht aus Ehrgefühl, sondern aus Furcht üben und weil das, was sie vermeiden wollen, nicht das Schimpfliche ist, sondern das Schmerzhafte. Solchen Zwang üben nämlich die Gebieter, wie Hektor (wenn er seinen Kriegern zuruft):

Wen ich jedoch entfernt von dem Kampf sich duckend ersehe,
Nicht soll helfen ihm das, zu entfliehen den Hunden —.[3]

5. Dasselbe thun die Befehlshaber, welche gewisse Abteilungen *voranstellen*[4] und, wenn sie zurückweichen, auf sie einhauen lassen, oder die, welche ihre Leute so stellen, daß sie einen Graben oder ähnliche Fluchthindernisse im Rücken haben[5]; denn sie alle zwingen zur Tapferkeit. Allein der Tapfere soll nicht tapfer sein aus Zwang, sondern weil es schön ist.

6. Ferner gilt auch die Erfahrung, welche alles und jedes versucht hat, für eine Art von Tapferkeit, weshalb denn auch So'krates[6] der Meinung war, die Tapferkeit sei Wissenschaft. Erfahrung

---

2. Homer, Ilias VIII, 148—149.

3. Hektor sagt etwas Ähnliches in seiner Schlußrede Ilias XV, 348 ff.; näher kommen aber Agame'mnons Worte (Ilias II, 391), doch auch hier lautet der Aristote'lische Text des Homer abweichend von dem unsrigen.

4. Ich lese mit Lambin und Amiot προτάττοντες.

5. Der griechische Erklärer bemerkt, daß Xe'rxes bei Thermo'pylä auf seine weichenden Scharen in dieser Weise einhauen ließ und daß die Spartaner im Messe'nischen Kriege bei einer Schlacht, wie Tyrtä'os berichte, eine Aufstellung mit einem Graben im Rücken nahmen.

6. D. h. Pla'ton im „Prota'goras" und ausführlicher im „La'ches". Vgl. auch Xe'nophon, Erinnerungen an Sokrates II, 12.

*Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Den'tschland ü'ber a'lles.

hat man in diesem oder jenem, und der gediente Soldat hat sie in dem, was zum Kriege gehört. Es gilt nämlich als bekannte Thatsache, daß der „Krieg viel leere Schrecken hat“[7], und diese Erfahrung haben eben die gedienten Soldaten vorzugsweise gemacht; sie erscheinen also bei solchen Vorkommnissen als tapfer, weil die anderen die Bedeutung derselben nicht kennen. — 7. Sodann sind sie vorzugsweise befähigt, dem Feinde Wunden zu schlagen und sich selbst vor Wunden zu hüten, infolge ihrer Geübtheit und weil sie solche Waffen und Rüstung haben, wie sie sein müssen, um einerseits Wunden zu geben, andererseits keine zu empfangen. — 8. Erfahrene Soldaten befinden sich also unerfahrenen gegenüber in der Lage, wie bewaffnete gegen unbewaffnete oder Athleten, die mit solchen kämpfen, welche von der Kunst nichts verstehen; — denn auch in den athletischen Kämpfen sind nicht die tapfersten auch die streitbarsten, sondern die, welche die meiste Körperkraft und die geübtesten Leiber haben.

9. Allein die gedienten Soldaten werden feige, wenn die Gefahr allzu groß wird und wenn sie sehen, daß die Übermacht der Massen und der Ausrüstung auf der Gegenseite überwiegend ist, denn da sind sie die ersten, welche fliehen, während ein Bürgerheer (auch in solchem Falle) bis zum Tode standhält, wie das ja auch in

---

7. Sprichwörtlich. Es sind die inania belli bei Tacitus, Historien II, 69, wo man die Ausleger nachsehen mag. Vgl. Frontinus, Kriegslisten II, 9 und daselbst Keuchen. — Eine andere Lesart καινά gibt gleichfalls einen guten Sinn, der auf den Satz hinausläuft, daß der Krieg viel Neues, Überraschendes bietet, worauf sich nur der erfahrene Soldat gefaßt zu halten vermag. Näheres gibt Cardwell im Kommentare zu seiner Ausgabe der Ethik S. 96 fg.

8. Anspielung auf ein Zeitereignis, das in die letzten Jahre von Aristo'teles' erstem Aufenthalte zu Athen (368—348) fällt und zu den wildverworrenen Begebenheiten des sogenannten „Heiligen Krieges“ gehört. Es waren die Bürger der böo'tischen Stadt Koronei'a, welche im Kampfe gegen den Führer der Phoker Onoma'rchos, der die Akro'polis genommen hatte, auf dem „Hermesfelde“ nahe bei der Stadt alle tapfer kämpfend fielen, während ihre geworbenen Hilfstruppen — gediente Söldner — sofort nach dem Falle eines ihrer Führer die Flucht ergriffen.

der Schlacht auf dem He'rmesfelde geſchah[8]; denn die Bürger halten es für ſchimpflich zu fliehen, und der Tod ſcheint ihnen einer ſolchen Rettung vorzuziehen, die gedienten Hilfsſoldaten dagegen pflegen von vorn herein immer nur ſich in die Kampfgefahr einzulaſſen, weil und wenn ſie ſich für die ſtärkeren halten, ſobald ſie aber merken, daß dies nicht der Fall iſt, fliehen ſie, weil ſie den Tod mehr fürchten, als die Schande. Solch einer aber iſt der Tapfere nicht.

10. Auch den Zorn rechnet man gewöhnlich zur Tapferkeit; denn als tapfer gelten auch die, welche im Zorne, wie die wilden Tiere auf die Jäger, welche ſie verwundet haben, gegen etwas losſtürzen, und weil ja auch die Tapfern zornmütig ſind. Der Zorn iſt nämlich vorzugsweiſe darauflosgeheriſch in Gefahren, daher auch bei Homer die Ausdrücke:

— — und legt ihm Kraft in den Zornmut!

und:

— — und regte ihm Kraft und Zorn auf.

und:

— — durchzuckt ihm Schnauben die Nüſtern —

und:

— — es kochte ſein Blut auf.[9]

Ausdrücke, welche ſämtlich die Erweckung und das Hervorbrechen des Zorns zu bezeichnen ſcheinen.

11. Die Sache iſt nun aber die, daß die Tapfern des Schönen (der Ehre) wegen handeln und der Zorn nur dabei ihr Helfer iſt, während die Tiere nur aus Schmerzgefühl tapfer ſind, nämlich weil und wenn ſie verwundet worden ſind oder es zu werden fürchten, denn ſo lange ſie in ihrem Wald- oder Sumpfverſtecke ſind, fallen ſie den Jäger nicht an. Sie ſind alſo auch nicht tapfer, wenn und weil ſie unter dem Einfluſſe von Schmerzgefühl und Zorn gegen

9. Vgl. Homer, Ilias XVI, 529; V, 510; Odyſſee XXIV, 318. Das zuletzt angeführte Beiſpiel ſteht nicht mehr in unſerm Homer, wohl aber findet ſich der Ausdruck bei Theokrit, Idyllen XIX, 5.

die Gefahr angehen, ohne vorauszusehen, was sie erwartet; denn sonst müßten auch die Esel tapfer sein, wenn sie Hunger haben, weil sie dann trotz aller Schläge nicht vom Fressen ablassen.[10] Thun doch auch die Ehebrecher ihrer Begierde zu liebe manches Gewagte.[11] — 12. Also: alle Wesen, die durch Schmerzgefühl oder Zorn sich in eine Gefahr treiben lassen, sind darum nicht tapfer zu nennen. Die naturgemäßeste scheint allerdings die Art von Tapferkeit zu sein, deren Ursache der Zorn ist, und wenn sie verbunden ist mit vernünftiger Überlegung und mit dem rechten Ziele, so mag sie wirklich Tapferkeit sein. Auch die Menschen empfinden ja Schmerz, wenn sie zornig sind, und Vergnügen, wenn sie sich rächen; allein wer bloß aus diesen Antrieben in den Kampf geht, kann zwar ein Streitbarer[12] heißen, aber ein Tapferer ist er nicht; denn der Grund seines Handelns ist nicht das Schöne, und er handelt nicht, wie es die Vernunft gebeut, sondern aus Leidenschaft; aber allerdings ist zwischen ihm und dem Tapferen eine gewisse Ähnlichkeit vorhanden.

13. Auch diejenigen, welche der Gefahr entgegengehen, weil sie von zuverlässiger Hoffnung eines guten Ausgangs getragen werden, sind nicht tapfer im eigentlichen Sinne. Ihr Mut gründet sich nämlich darauf, daß sie schon oft und über viele Gegner gesiegt haben. Ihre große Ähnlichkeit aber mit den wirklich Tapferen kommt daher, weil beide die Eigenschaft guten Mutes besitzen. Allein die wirklich Tapferen sind zuversichtlich aus Gründen, die ich oben entwickelt habe[13], die anderen dagegen sind es, weil sie glauben, daß sie die stärkeren sind und daß ihre Gegner ihnen nichts werden anhaben können. — 14. Dem ähnlich ist auch das Benehmen der Betrunkenen, denn der Rausch erfüllt sie mit Zuversicht; sobald aber die Dinge nicht so kommen, wie sie erwarteten, nehmen sie Reißaus. Dagegen ist es, wie wir zeigten, die Sache des Tapfern,

---

10. Anspielung auf Homer, Ilias XI, 558—562, wo die ausdauernde Tapferkeit des Ajax mit der Hartnäckigkeit eines hungrigen Esels verglichen wird.
11. Davon erzählt Hora'z, Sati'ren I, 2, 38.
12. Ein Raufer, ein guter „Paukant".
13. Vgl. oben Kap. 7, § 2.

dem, was für einen Menschen furchtbar ist oder als furchtbar erscheint, ausdauernd die Stirn zu bieten, weil dies schön und das Gegenteil schimpflich ist. — 15. Daher gehört auch nach der allgemeinen Ansicht mehr Tapferkeit dazu, in plötzlichen Gefahren furchtlos und unerschüttert zu sein, als bei den vorhergesehenen, denn das erstere bezeugt mehr den Mut als stehende, durch Übung erworbene Eigenschaft, oder man kann auch sagen, ein solcher Mut ist weniger Folge der Vorbereitung. Denn bei Dingen, die wir im voraus kommen sehen, kann einer auch nach Berechnung und Überlegung den Entschluß fassen, bei plötzlicher Gefahr aber entscheidet allein die wirkliche Verfassung [14] des Menschen.

16. Tapfer erscheinen ferner auch die, welche die Gefahr nicht kennen, und sie stehen nicht weit ab von denen, welche aus Hoffnung auf Sieg in den Kampf gehen, allein sie stehen doch unter diesen letzteren, weil sie gar kein Selbstgefühl haben, was diese doch haben und deshalb auch eine Zeit lang standhalten, während die, welche betrogen von ihrer Unkenntnis der Gefahr entgegen gehen, sobald sie merken, daß die Sache anders ist, als sie vermutet hatten, Reißaus nehmen, just wie es den Argi'vern ging, als sie auf die Lako'ner stießen, während sie es mit Sikyo'niern zu thun zu haben meinten. [15]

---

14. Der „Ha'bitus", die durch Übung erlangte und zur stehenden Eigenschaft gewordene Fertigkeit, der Charakter. Das griechische Wort (ἕξις) ist für uns unübersetzlich, wie so viele andere. Unser „Fertigkeit" beziehen wir mehr auf mechanische Verrichtungen, während in dem griechischen Ausdrucke das Bleiben und Verharren in einer gewissen Beschaffenheit, ein gewisses Sichverhalten ausgedrückt liegt. Wenn Aristoteles von einer ἕξις der Tugend spricht, so meint er damit die Festigkeit des Charakters und der Gesinnung, wonach uns das so und nicht anders Handeln zur zweiten Natur geworden ist. Etymologisch entspricht das mittelhochdeutsche gehabe. Vgl. Nieländer, Erläuterung des Aristotelischen Begriffs der Tugend in der Nikoma'chischen Ethik (Herford, 1861, Schulprogramm) Seite 4 fg.

15. Das Faktum erzählt Xe'nophon in seiner Helle'nischen Geschichte IV, Kap. 10. Es fällt in das Jahr 304 v. Chr. Die Argiver hatten in der Schlacht die mit den Lakedämoniern verbundenen Sikyonier geschlagen; während sie dieselben verfolgten, bewaffnete der lakedämonische Befehlshaber eine Schar seiner Lakedämonier mit sikyonischen Schilden und führte sie so den siegreichen Feinden entgegen. Als die letzteren das Zeichen der

17. Somit ist gesagt, welcher Art die wirklich Tapferen und die nur für tapfer Geltenden sind.

Neuntes Kapitel.

Kap. 12 Bekk. Obschon sich nun die Tapferkeit auf die Gegenstände des Selbstvertrauens und der Furcht bezieht, so hat sie es doch nicht mit beiden in gleichem Maße zu thun, sondern mehr mit dem Furchtbaren; denn der, der in furchterregenden Lagen sich unerschüttert und so, wie es sich geziemt, benimmt, ist in eigentlicherem Sinne tapfer, als derjenige, welcher Selbstvertrauen auf rechte Art und bei rechter Gelegenheit bewährt.

2. Nun nennt man, wie gesagt, einen Tapfern den, welcher Dinge, die mit Schmerzgefühl verbunden sind, über sich nimmt. Darum ist denn auch die Tapferkeit ein mühseliges Ding und wird deshalb mit Recht Gegenstand des Lobes und Preises; denn es ist schwerer, das Schmerzhafte über sich zu nehmen, als sich des Angenehmen zu enthalten. — 3. Und wenn man zwar das von der Tapferkeit angestrebte Ziel ein angenehmes füglich nennen darf, so wird es von dem, womit es rings umgeben ist, in Schatten gestellt, wie das z. B. auch bei den gymnischen Wettkämpfen der Fall ist; denn für die Faustkämpfer ist freilich das Ziel, um dessentwillen sie kämpfen, der Kranz und die Ehrenbezeigungen, ein angenehmes, aber die Schläge, die sie erhalten, thun trotzdem weh, da ihr Körper doch immer Fleisch ist, und sind sehr unangenehm, wie ihr ganzes Exercitium überhaupt, und weil dieser Schmerzen und dieses Unangenehmen sehr viel, dagegen das, um dessentwillen sie dieselben ertragen, nur etwas Kurzvorübergehendes ist, so scheint der Faustkampf nichts Angenehmes zu haben.

4. Da es sich nun offenbar auch mit dem, was um und an

Sikyonier, ein griechisches S (Σ) auf den Schilden sahen, wurden sie zu dem Glauben verleitet, es mit einem Überreste der von ihnen geschlagenen Sikyonier zu thun zu haben, und gerieten in Verwirrung, als sie ihren Irrtum bemerkten.

der Tapferkeit hängt, ebensolche Bewandtnis hat, so werden allerdings Tod und Wunden für den Tapfern etwas Unangenehmes und seiner Neigung zuwider sein, allein er nimmt sie über sich, weil es schön und das Gegenteil schimpflich ist. Ja, man kann sagen: *je mehr jemand mit aller Art von Tugend ausgestattet und in je glücklicherer äußerer Lage er ist, um so schwerer wird ihm das Sterben ankommen.* Denn das sind ja gerade die Dinge, durch die das Leben lebenswert wird, und ein solcher Mann wird der größten Güter bei vollem Bewußtsein beraubt, was sicherlich schmerzhaft ist. Aber er ist darum nicht weniger ein Tapferer, ja, ich denke, er ist es um desto mehr, weil er die Pflicht auf dem Felde der Ehre jenen Gütern vorzieht.

5. Man sieht also, daß keineswegs bei *allen* Tugenden die Bethätigung derselben mit angenehmen Empfindungen verbunden ist, wenn man von dem Vergnügen absieht, welches mit Erreichung des Zieles verknüpft ist. Dagegen will ich gern zugeben, daß, wo es sich um die besten *Lohnsoldaten*[1] handelt, Leute der oben beschriebenen Art vielleicht dazu nicht nötig sind, sondern nur solche, die, wenn sie auch dem jetzt aufgestellten Begriffe eines Tapferen weniger entsprechen, doch außer ihren soldatischen Fertigkeiten und Eigenschaften sonst nichts Gutes weiter haben; denn solche Leute sind zu allen gefährlichen Unternehmungen bereit und verkaufen ihr Leben um geringen Lohngewinn.

7. Soviel von der Tapferkeit, von deren Wesen man sich nach dem Gesagten leicht ein Bild zu entwerfen im stande ist.

---

1. D. h. *Kriegsknechte von Profession*, deren Definition Lessings Tellheim in der „Minna von Barnhelm" gibt. Aristoteles hat diese in unseren Tagen wieder eine so große und für die Entwickelung der Menschheit so gefährliche Rolle spielende Menschenrasse für ewig in diesem Satze stigmatisiert; und er, der Kenner der makedonischen Soldateska, thut es mit ironischem Behagen. Der *wahre tapfere Krieger* ist ihm nur der Bürger-Soldat, der Krieger für des Vaterlandes Ehre und Güter, für Recht und Freiheit. Denn der *Zweck*, das Ziel, für das gefochten wird, ist es, was den *Tapfern* macht.

Zehntes Kapitel.

Kap. 13 Bekk.

1. Nach der Tapferkeit wollen wir von der Mäßigkeit sprechen; denn diese beiden Tugenden rechnet man allgemein zu den vernunftlosen Partieen der Seele.[1]

Daß die Mäßigkeit ein mittleres Verhalten in Bezug auf Genüsse ist, haben wir bereits gesagt[2]; sie hat es nämlich zwar auch mit den schmerzhaften Empfindungen zu thun, aber in geringerem Grade und nicht in gleicher Weise (wie die Tapferkeit). In demselben Bereiche bewegt sich auch die Unmäßigkeit. Welcher Art Genüsse es aber sind, mit denen es die Mäßigkeit zu thun hat, das werden wir jetzt zu bestimmen versuchen.

2. Man unterscheide zunächst die geistigen von den körperlichen. Zu den ersteren gehören z. B. Befriedigung des Ehrgeizes und des Wissensdranges. Denn sowohl der Ehrgeizige, als der Wißbegierige freut sich, wenn er das erlangt, wonach er begehrt, obschon sein Körper gar keine, sondern nur sein Denkvermögen eine Empfindung davon hat. Von dem Maßhalten oder Ausschweifen in dieser Art Genüssen werden nun die Bezeichnungen „mäßig" und „unmäßig" in der Sprache nicht gebraucht und ebenso auch nicht von allen anderen nicht körperlichen Genüssen. Denn die redseligen und stets zum Geschichtenerzählen Aufgelegten und ihre Tage mit allem und jedem Schwatz Durchbringenden nennen wir „Schwätzer", aber nicht „Unmäßige", und ebensowenig nennen wir die Unmäßige, welche immerfort über ihre Freunde oder ihr Vermögen zu klagen lieben.

3. Also mit den sinnlichen Genüssen hat es die Mäßigung zu thun, aber auch in diesem Bereiche nicht mit allen. Denn Leute, die an Gegenständen des Gesichts, an farbiger und plastischer Schönheit und Malerei Freude haben, heißen weder mäßig noch unmäßig, — obschon man füglich meinen könnte, es müsse auch in

1. Vgl. I, Kap. 13, § 11.
2. S. oben II, Kap. 7, § 3.

dieſer Art von Genuß ein richtiges Maß und ein Zuviel und Zuwenig geben.[3] — 4. Gleiche Bewandtnis hat es mit den Gegenſtänden des Gehörs, denn Leute, welche übermäßiges Vergnügen an Muſik oder Schauſpielvortrag haben, nennt niemand Unmäßige, ſowenig wie man die, welche darin das richtige Maß halten, Mäßige nennt. — 5. Auch nennt man ſo nicht die Liebhaber von Geruchgenüſſen, außer wenn damit irgendwelcher zufällige Nebenumſtand verbunden iſt; denn die, welche an dem Geruche von Früchten, Roſen oder Räucherwerk ihre Freude haben, nennen wir nicht Unmäßige, ſondern wir bezeichnen als ſolche vielmehr nur die, welche auf den Geruch von Salben und Leckerbiſſen verſeſſen ſind; denn an dieſer Art von Gerüchen pflegen die eigentlichen Unmäßigen Gefallen zu finden, weil ihnen durch Vermittlung derſelben die Erinnerung an die Gegenſtände ihres Begehrens aufgeregt wird. — 6. Auch kann man ja überhaupt bemerken, daß auch andere Menſchen, als die Schlemmer, wenn ſie hungrig ſind, ſich an den Düften der Speiſen erfreuen. Allein im beſondern iſt es dem Unmäßigen eigen, ſich an ſolchen Gerüchen zu erfreuen, weil die Dinge, von denen ſie ausgehen, Gegenſtand ſeiner Begierde ſind.

7. Auch die anderen Tiere haben an den Eindrücken und Empfindungen dieſer genannten Sinne keine Luſtempfindung, außer eine zufällige. Denn nicht das Riechen, ſondern das Verzehren des Haſen iſt die Freude des Hundes, und der Geruch gibt ihm nur die Witterung. Ebenſowenig erfreut ſich der Löwe an der Stimme des Ochſen, ſondern an ſeinem Fleiſche, das er frißt, obſchon es die Stimme iſt, durch die er es merkte, daß der Ochſe nahe ſei, und ſomit allerdings der Schein erweckt wird, als ob er ſich an ihr freue. Ebenſo iſt es nicht „der Anblick oder das Antreffen eines Hirſches oder einer wilden Ziege“[4], was ſeine Freude ausmacht, ſondern die Ausſicht, daß er an ihnen einen Fraß haben wird.

---

3. Mir iſt der letztere Zuſatz nicht ganz unverdächtig. Er kann ſehr wohl eines Leſers Randbemerkung ſein, dem es einfiel, daß es doch auch „Bildernarren“ u. dgl. gebe.

4. Anſpielung auf ein bekanntes Gleichnis Homers (Ilias III, 23 ff.),

8. Somit haben es also die Mäßigkeit und Unmäßigkeit, wie wir sehen, mit solcher Art von Genüssen zu thun, an denen auch die übrigen Tiere teilhaben und die ebendaher auch als „sklavisch-niedrige" und „tierische" erscheinen. — 9. Diese sind Gefühl und Geschmack. Doch auch der eigentliche Geschmack scheint bei den Unmäßigen entweder gar nicht oder doch nur in geringem Grade in Betracht zu kommen, denn der Geschmack geht auf die kritische Prüfung der Säfte, wie wir sie von denen anwenden sehen, welche die verschiedenen Weine der Schätzung wegen kosten, und bei denen, welche die Speisen zubereiten. Allein dieser Geschmackgehalt der Säfte macht entweder nur in geringem Maße oder gar nicht das Vergnügen des eigentlichen Unmäßigen aus, sondern sein Vergnügen besteht lediglich im Genießen, welches bei eßbaren und bei trinkbaren Gegenständen sowie bei der sogenannten Fleischeslust auf das Tastgefühl hinausläuft. — 10. Darum wünschte sich eben auch jener Freßschlemmer einen Hals, länger als der eines Kranichs, zu haben, weil er dadurch auch den Genuß des Fühlens der Speisen sich verlängert dachte.[5]

Es ist somit der allerallgemeinste der Sinne, mit dem es die Unmäßigkeit zu thun hat, und diese kann daher mit gutem Fug als Gegenstand gerechten Vorwurfs gelten, weil sie uns nicht anhaftet in unserer Eigenschaft als Menschen, sondern in unserer tierischen. — 11. An solchen Genüssen große Freude haben und sie vorzugsweise lieben, ist also bestialisch. Auch sind ja die edelsten der durch den Sinn des Gefühls entstehenden Genüsse, wie z. B. die, welche in den Gymnasien durch Abreiben und durch die Erwärmung entstehen[6], von den Genüssen des Unmäßigen aus-

---

wo es von Menela'os heißt, daß er beim Anblick seines Feindes Pa'ris erfreut war

— — —, wie der Leu, wenn größeres Wild ihm
Aufstößt, wenn sich ein Hirsch mit Geweih ihm oder ein Gemsbock
Darbeut; — —.

5. Einige Handschriften fügen den Namen des Ehrenmannes hinzu. Er soll Philo'xenos geheißen haben. Vgl. Zells Anmerkung.

6. In den griechischen Gymnasien nahm man trockene Schwitzbäder und Abreibungen des Körpers nach der Übung, welche, wie die heutigen

geſchloſſen; denn nicht das Gefühl am ganzen Körper iſt es, mit dem der Unmäßige zu thun hat, ſondern nur mit dem Gefühle gewiſſer Teile desſelben.

Elftes Kapitel.

1. Von den ſinnlichen Begierden ſind die einen allen Menſchen gemein, die anderen individuell eigentümlich und künſtlich angeeignet. Die Begierde nach Nahrung z. B. iſt eine natürliche, denn jeder begehrt, wenn er das Bedürfnis fühlt, nach trockener und feuchter Nahrung, zuweilen auch nach beiden zuſammen, ſowie nach einem Weibe für ſein Lager, wie Homer ſagt, wenn er jung und rüſtig iſt[1]; aber das Verlangen nach der und der beſtimmten Nahrung oder nach dem und dem beſtimmten Weibe hat ſchon nicht mehr jeder Menſch, ja nicht einmal einunddersel be Menſch beſtändig. — 2. Daher erſcheint ein ſolches Begehren als unſer freier Wille, wiewohl zuzugeben iſt, daß eine gewiſſe natürliche Urſache auch hier zu Grunde liegt. Denn dem einen gewährt dies, dem andern jenes Genuß, und wiederum gibt es manche Dinge, die für alle Menſchen angenehmer ſind als dies und jenes beliebige andere.

3. Was nun die natürlichen Begierden angeht, ſo fehlen darin nur wenige und zwar immer nur in einer Hinſicht: im Zuviel. Denn alles, was einem vorkommt, eſſen und trinken bis man übervoll iſt, heißt dies natürliche Bedürfnis durch die Maſſe überſchreiten, denn die natürliche Begierde geht nur auf Ausfüllung des Mangels. Die Sprache hat daher für ſolche Menſchen die

---

mit Reiben und Kneten des Körpers verbundenen Bäder des Orients, für große den Körper erfriſchende Genüſſe galten.

1. Anſpielung auf Homer, Ilias XXIV, 129 ff., wo The'tis zu ihrem in Trauer verſunkenen Sohne Achi'll ſagt:

Trauteſtes Kind, wie lange gedenkſt du noch, klagend und jammernd
Dir zu verzehren das Herz, nicht achtend des Tranks und der Speiſe,
Oder des Schlafs? Gut wäre dir's wohl zu umarmen ein Mägdlein!

Bezeichnung „Bauchtolle", weil sie ihren Bauch über das Bedürfnis hinaus vollstopfen. In diesen Fehler verfallen gewöhnlich die überaus niedrigen Naturen.

4. Dagegen in den individuellen Genüssen fehlen viele und auf vielfache Weise. Wenn nämlich die Sprache als „Liebhaber" solcher Art von Genüssen gewisse Menschen darum bezeichnet, weil sie entweder ihre Lust an Dingen haben, an denen man sie nicht haben soll, oder in ihrer Lust an solchen zu weit gehen oder sie auf pöbelhafte Weise befriedigen oder überhaupt nur nicht, wie es sich geziemt, so überschreiten dagegen die Unmäßigen in allen Rücksichten das Maß. Entweder nämlich sind manche Gegenstände ihrer Lust solche, an denen der Mensch keine Lust haben soll, weil sie hassenswert sind, oder, wenn darunter zuweilen auch erlaubte Dinge sind, so gehen sie doch in ihrer Lust daran zu weit, und ihre Lust wird pöbelhaft.

5. Daß nun also das Übermaß Unmäßigkeit und etwas Tadelnswertes ist, leuchtet ein. — Was dagegen die Empfindungen des Schmerzes anbetrifft, so ist es dabei nicht so wie bei der Tapferkeit, daß der, der sie über sich nimmt, mäßig genannt würde und unmäßig der, welcher es nicht thut; sondern unmäßig heißt hier vielmehr der, der sich über Gebühr darüber betrübt, daß ihm gewisse Genüsse nicht zu teil werden, — wobei es das Vergnügen ist, welches eben ihm den Schmerz bereitet, — und mäßig heißt dagegen der, der sich nicht betrübt, wenn ihm das Vergnügen fehlt und er sich des Genusses zu enthalten in der Lage ist.

Kap. 14 Bekk. 6. Der Unmäßige also begehrt alle oder doch die stärksten Genüsse, und er befindet sich dergestalt im Schlepptau seiner Begierden, daß er diese Genüsse allen anderen vorzieht. Darum eben empfindet er Schmerzgefühl sowohl wenn er sein Ziel verfehlt, als während des Begehrens selbst, denn alle Begierde ist mit Schmerzgefühl verbunden, obschon es wunderlich scheint, daß einer sich aus Lust betrübt.

7. Was dagegen den Fehler derjenigen betrifft, die in den Genüssen zu wenig thun und weniger Lust daran empfinden, als sich gehört, so kommen solche Käuze nicht eben vor; denn solche

Unempfindlichkeit liegt nicht in der Menschennatur. Unterscheiden doch selbst die Tiere ihre verschiedenen Nahrungsmittel und fressen die einen gern, die anderen nicht gern. Gäbe es einen Menschen, für den gar nichts ein Genuß wäre und für den ein sinnlicher Eindruck von dem andern keinen Unterschied machte, so wäre sicherlich ein solcher weit davon entfernt, ein Mensch zu sein. Ein solches Wesen hat aber auch in der Sprache keine Bezeichnung gefunden, weil es eben schwerlich vorkommt.

8. Der Mäßige endlich ist derjenige, welcher zwischen diesen Extremen die Mitte hält. Er hat nämlich weder seine Lust an solchen Dingen, an denen sie vorzugsweise der Unmäßige hat, — dieselben sind ihm vielmehr ein Gegenstand des Widerwillens — noch überhaupt an unerlaubten Dingen, und auch bei den erlaubten ist er niemals ausgelassen in seiner Freude, er wird nicht betrübt, wenn sie ihm fehlen, und fühlt kein oder doch nur ein mäßiges Verlangen nach ihnen, seine Begierde überschreitet nie die Grenzen des Erlaubten, regt sich nie zur unrechten Zeit, kurz läßt sich in keiner dieser und dergleichen Rücksichten etwas Ungehöriges zu Schulden kommen. Alles dagegen, was zur Gesundheit und gehörigen Leibespflege gehört und dabei angenehm ist, danach wird er in mäßiger und schicklicher Weise verlangen und so auch nach allen anderen Genüssen, sofern sie jenen beiden erstgenannten Dingen[2] nicht hinderlich oder nicht sittlich unschön oder seine Vermögensverhältnisse übersteigend sind. Denn wer diese letzteren Bedingungen nicht berücksichtigt, der liebt solche Genüsse mehr als sie wert sind; so aber handelt der Mäßige nicht, sondern er folgt immer dem Gebote der richtigen Vernunft.

Zwölftes Kapitel.

Was nun den Begriff der Freiwilligkeit anlangt, so erscheint die Unmäßigkeit in höherem Grade als freiwillig, als die Feigheit; denn die Ursache der ersteren ist Lust, die der andern Schmerz, und

2. Der Gesundheit und dem Wohlbefinden.

es liegt in der menschlichen Natur, diesen zu fliehen und jene zu suchen. — 2. Ferner: der Schmerz setzt den, der ihn hat, außer sich und zerrüttet seine Natur. Das thut aber die Lust niemals, und darum läßt sie dem freien Willen mehr Spielraum. Deshalb erfährt auch die Unmäßigkeit mehr Tadel, als die Feigheit. Auch ist es ja leichter, sich in Bezug auf die Lusteindrücke durch Gewöhnung eine gewisse Fertigkeit zu erwerben, denn es gibt deren im menschlichen Leben viele, und das jedesmalige Exercitium ist gefahrlos. Bei den furchtbaren Dingen dagegen verhält es sich umgekehrt.

3. Allein hinsichtlich der Freiwilligkeit ist ein Unterschied zwischen der Feigheit als Eigenschaft und zwischen den einzelnen feigen Handlungen. Die Feigheit selbst nämlich ist nicht mit Schmerz verbunden, die feigen Handlungen im einzelnen dagegen, z. B. das Wegwerfen der Waffen und andere unehrenhafte Handlungen, haben ihren Ursprung in der Schmerzempfindung und gelten deshalb als äußerlich erzwungene. — 4. Umgekehrt dagegen kommen bei dem Unmäßigen seine einzelnen unmäßigen Handlungen auf Rechnung seines freien Willens, weil sein Begehren und Streben auf sie gestellt ist, aber die ganze Eigenschaft weniger, denn man kann von keinem Menschen sagen, daß er Begierde danach habe, ein Unmäßiger zu sein.

5. Was die sprachliche Bezeichnung der „Unmäßigkeit“[1] betrifft, so übertragen wir sie auch auf die Vergehen des Knabenalters; denn die kindischen „Unbändigkeiten“ haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Maßlosigkeiten des Unmäßigen. Welche von beiden Bezeichnungen die ursprüngliche sei, geht uns hier nichts an, soviel aber ist klar, daß die spätere von der früheren abgeleitet sein muß. — 6. Die Meta'pher des Ausdrucks ist übrigens ganz gut. Denn alles, was nach dem Häßlichen verlangt und schnell zunimmt, bedarf der strafenden Zucht, und Dinge dieser Art sind vorzugsweise die menschliche Begierde und das Kind, denn die Kinder werden in ihrem Leben und Treiben eben auch ganz von

1. Im Griechischen wörtlich: „Zuchtlosigkeit“ (ἀκολασία), „Unbändigkeit“.

ihren Begierden regiert, und bei ihnen ist das Verlangen nach dem Angenehmen vorherrschend. — 7. Wird also dieser Trieb nicht zum leichten Gehorsam und unter das beherrschende Gesetz gewöhnt, so wächst er ins unermeßliche. Denn das Verlangen nach Genuß ist unersättlich und dringt auf den Unverständigen von allen Seiten herein, während jede Bethätigung seiner Begierde die angeborene Eigenschaft verstärken muß und endlich die Begierden, wenn sie groß und gewaltig geworden sind, auch dem Menschen seine Vernunft rauben. Darum müssen sie mäßig und ihre Anzahl gering sein und der Vernunft sich nicht widersetzen. — 8. Ein solches Naturell nennen wir ein folgsames und durch strenge Zucht erzogenes. Denn wie der Knabe nach der Anweisung seines Erziehers leben soll, so soll das Element der Begierde im Menschen sich nach der Vernunft richten. — 9. Darum soll bei dem Mäßigen das Element der Begierde mit der Vernunft im Einklange stehen, denn der Zielpunkt beider ist das Schöne, und der Mäßige ist der, der da begehrt was er soll, wie er soll und wann er soll; so gebietet auch die Vernunft.

Hiermit genug von der Tugend der Mäßigkeit.

Viertes Buch.

Erstes Kapitel.

Demnächst wollen wir von der Freigebigkeit sprechen. Sie gilt für das richtige Mittelmaß des Verhaltens in Sachen von Hab und Gut. Denn das Lob, welches dem „Freigebigen" gezollt wird, trifft nicht sein Verhalten in kriegerischen Dingen oder auf dem Gebiete, auf dem sich der Mäßige bewegt, auch nicht seine Urteile über Recht und Unrecht, sondern sein Verhalten im Geben und Nehmen von Hab und Gut, vorzugsweise aber beim Geben.

2. Hab und Gut nenne ich allen Besitz, dessen Wert nach geprägtem Gelde gemessen wird. — 3. Auch hier gibt es zwei Abwege des Zuviel und Zuwenig von der richtigen Mitte des Verhaltens in Geldsachen, die Verschwendung und die Knauserei, und zwar heften wir den Makel der Knauserei allen denen an, die über Gebühr hinter dem Besitz her sind, während wir die Bezeichnung Verschwender zuweilen mit anderen Begriffen verbinden[1], indem wir nämlich auch die Zügellosen und für die Befriedigung ihrer Zügellosigkeit verschwenderisch Geld ausgebenden Menschen „Ver-

1. Aristoteles will sagen, daß man mit dem griechischen Worte Verschwender (ἄσωτος) auch einen liederlichen und ausschweifenden Menschen bezeichnet. Der ganze folgende Abschnitt bis § 6 dreht sich um diesen griechischen Sprachgebrauch und seine Unterscheidung von der Bedeutung, welche Aristoteles hier allein mit dem Worte verbunden wissen will.

schwender" nennen. — 4—5. Daher gelten denn auch die „Verschwender" für die schlechteste Menschenklasse, weil sie viele Laster zugleich in sich vereinen. Allein diese Bezeichnung ist nicht die eigentliche. Denn der Name „Verschwender" im eigentlichen Sinne will sagen, daß der so Bezeichnete nur einen bestimmten Fehler an sich hat, nämlich den: sein Vermögen zu ruinieren. Verschwender nämlich ist der, der durch sich selbst zu Grunde gerichtet wird, und in der gäng und gäben Ansicht gilt die Zugrunderichtung des Vermögens zugleich als eine Art von Ruin des Menschen selbst, weil das Vermögen die Basis der Existenz ist. So also fassen wir hier den Begriff der „Verschwendung" auf.

6. Alles, was man brauchen kann, das kann man ebensowohl richtig brauchen, als mißbrauchen. Auch der Reichtum gehört zu diesen „brauchbaren" Dingen.[2] Nun aber braucht im einzelnen Falle jeder dasjenige am besten, der diejenige Tugend besitzt, die sich auf den betreffenden Gegenstand bezieht; folglich wird auch vom Reichtum der den besten Gebrauch machen, der die auf Hab und Gut sich beziehende Tugend besitzt, und das ist der Freigebige.[3]

7. Der Gebrauch von Hab und Gut heißt Aufwand und Ausgabe, während das Einnehmen und Bewahren vielmehr als Erwerb bezeichnet wird. Daher ist es auch mehr des Freigebigen Sache, den Würdigen zu geben, als einzunehmen, woher er soll, und nicht einzunehmen, woher er nicht soll. Denn es ist überhaupt mehr Sache der Tugend, Gutes zu thun, als Gutes zu empfangen, und es charakterisiert sie vielmehr das Vollbringen des Schönen und Guten, als das Unterlassen des Häßlichen und Schlechten. — 8. Nun sieht man leicht, daß dem Geben das Gutesthun entspricht, dem Nehmen dagegen das passive Empfangen von etwas Gutem oder höchstens das Sichenthalten von schlechtem Handeln. Auch

2. S. oben I, Kap. 5, § 8.

3. Auch hier decken sich der deutsche und der griechische Ausdruck nicht. Der griechische Ausdruck (ἐλευθέριος), den wir durch „freigebig" übersetzen müssen, weil wir kein anderes entsprechendes Wort dafür haben, ist ein Mann von freier (wir sagen „adeliger"), d. h. einem freigebornen, wohlerzogenen hellenischen Bürger geziemender Sinnesart.

der Dank wird nur dem zu teil, der da gibt, nicht dem, der nimmt, und dies gilt noch in höherem Grade von dem Lobe. — 9—10. Ferner ist es leichter, nicht zu nehmen, als zu geben; denn die Menschen sind weit weniger geneigt, ihr Eigentum hinzugeben, als fremdes Gut nicht zu nehmen. — 11. Und so nennt denn auch die Sprache freigebig nur die, welche geben, während dagegen die, welche etwas nicht nehmen, nicht wegen ihrer Freigebigkeit Lob empfangen, wenngleich man sie nichtsdestoweniger wegen ihrer Gerechtigkeit lobt. Denjenigen hingegen, welche nehmen, wird überhaupt kein Lob gespendet.

Was aber das Geliebtwerden angeht, so ist wohl kaum eine Tugend, um derentwillen Menschen so geliebt werden, als die Freigebigen. Denn sie gewähren Nutzen, und das setzt ein Geben voraus.

Kap. 2 Beff. 12. Alle tugendhaften Handlungen sind schöne, und das Schöne ist ihr Zweck. Der Freigebige wird also gleichfalls geben um des Schönen willen und auf die richtige Weise, d. h. den Personen, denen es sich ziemt, und soviel als sich gebührt und wann es sich gebührt und überhaupt mit und unter allen Bedingungen des richtigen Gebens. — 13. Und zwar wird er es gern oder doch ohne Mißempfindung thun; denn das tugendgemäße Thun ist angenehm oder doch ohne Mißempfindung und jedenfalls in keiner Art Schmerz verursachend.

14. Wer aber gibt den Personen, denen er nicht geben sollte, und nicht um des Schönen willen, sondern aus irgend welchem andern Grunde, der wird nicht freigebig, sondern er wird sonstwie anders geheißen werden dürfen, und ebensowenig wer ungern gibt, — denn wer so gibt, der möchte sicherlich lieber den Besitz des Geldes der schönen Handlung vorziehen; das aber thut der Freigebige nicht.

15—16. Ebensowenig wird derselbe nicht da nehmen, wo er nicht soll, denn ein solches Nehmen liegt ja nicht in dem Charakter eines Menschen, der keinen großen Wert auf Geld und Gut legt. Ebensowenig wird er geneigt sein, andere um etwas anzusprechen, denn es liegt nicht im Wesen und Charakter eines Menschen, der anderen gern Gutes thut, im Annehmen von Wohlthaten leicht bei

der Hand zu sein. — 17. Aber wo er es mit Fug und Recht darf, da wird er nehmen, z. B. von seinen eigenen Besitztümern, nicht weil solches Nehmen schön, sondern weil es notwendig ist, damit er geben könne. Auch wird er sein Eigentum nicht vernachlässigen, da ihm ja daran gelegen ist, vermittelst desselben dem oder dem zu helfen. Ebenso wird er nicht dem ersten besten geben, weil er sich die Möglichkeit erhalten will, den rechten Leuten und zu rechter Zeit, und wo seine Hilfe eine edle That ist, zu geben.

18. Ferner liegt es sehr im Wesen des Freigebigen, bei seinem Geben immer eher etwas zu viel zu thun, ja sogar sich selbst den kleinern Teil vorzubehalten; denn gerade das Nichtrücksichtnehmen auf sich selbst bezeichnet den Freigebigen.

19. Übrigens spricht man von Freigebigkeit immer nur mit Rücksicht auf die Vermögensverhältnisse des Freigebigen. Denn nicht in der Masse dessen, was gegeben wird, liegt das Freigebige (das Noble), sondern in dem Ha'bitus* und der Fertigkeit des Gebenden, und diese gibt immer nur nach dem Verhältnisse des vorhandenen Vermögens. Es kann also gar wohl vorkommen, daß von zwei Leuten der, welcher weniger gibt, der freigebigere ist, wenn die Mittel, aus denen er es gibt, geringer sind.[4]

20. Nach der allgemeinen Ansicht sind diejenigen, welche ihr Vermögen nicht erworben, sondern durch Erbschaft überkommen haben, im höheren Grade zur Freigebigkeit geneigt. Denn einerseits haben solche nie versucht, was Mangel ist, und andererseits hängen alle Menschen vorzugsweise an dem, was ihr eigenes Werk ist, wie man das an Eltern und Poeten sehen kann.[5] Reichwerden ferner thut der Freigebige nicht leicht, da er weder zum Nehmen, noch zum Zusammenhalten geneigt ist, wohl aber zum Weggeben, und da er auf Vermögen nicht als solches, sondern nur um des Gebens willen Wert legt. — 21. Daher hört man auch so oft die Klage gegen das Schicksal: daß die, die es am meisten verdienen, gerade am seltensten reich sind. Und doch geht das ganz natürlich zu; denn es

4. Das Scherflein der Witwe im Evangelium.

5. Diese auch weiter unten (IX, Kap. 7, §§ 3—8) vorkommende Bemerkung ist aus Pla'tons Staate I, 4, S. 330 c entnommen.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

ist unmöglich, daß einer reich wird, der auf das Erwerben nicht Sorge verwendet, wie das ja auch hinsichtlich der Erwerbung aller anderen Güter derselbe Fall ist.

22. Dessenungeachtet wird der Freigebige aber doch nicht Personen geben, denen er nicht geben sollte, und nicht zu einer Zeit, wo er nicht sollte, und was dergleichen Bestimmungen mehr sind. Denn da wäre sein Handeln nicht mehr der Tugend der Freigebigkeit gemäß, und er würde sich durch solchen ungehörigen Aufwand die Mittel entziehen, am rechten Orte zu geben. — 23. Denn wie gesagt worden, ist der freigebig, der bei seinem Aufwande im Geben seine Mittel und das, wofür er sie verwendet, in Betracht zieht[6]; wer dagegen hier das Maß überschreitet, ist Verschwender. Daher pflegen wir auch unumschränkte Herrscher (Tyrannen) nicht Verschwender zu nennen, weil man allgemein annimmt, daß ihr Besitz von solcher Massenhaftigkeit ist, daß es nicht leicht ist, das Maß desselben durch ihre Ausgaben und ihren Aufwand zu übersteigen.[7]

24. Da nun also die Tugend der Freigebigkeit ein Mittelmaß ist im Geben und Nehmen von Geld und Gut, so wird der Freigebige einerseits im Aus- und Aufwenden immer die schicklichen Gegenstände und das schickliche Maß im Kleinen wie im Großen in Betracht ziehen, und zwar wird er, was er thut, gern und mit Vergnügen thun; andererseits wird er aber auch beim Einnehmen in Bezug auf das Woher und Wieviel dasselbe beobachten. Denn da seine Tugend ein Mittelmaß in Bezug auf beides ist, so wird er beides üben, wie sich's gebührt. Denn mit dem richtigen und gebührenden Geben ist auch ein ebensolches Nehmen übereinstimmend, ein nicht solches dagegen ist ihm widerstreitend. Nun pflegen aber übereinstimmende Eigenschaften in einem und demselben Subjekt sich zusammenzufinden, die widerstreitenden dagegen können dies offenbar nicht.

25. Passiert es ihm jedoch, daß er einmal in seinem Aufwande die Schranken des Geziemenden und sittlich Schönen überschreitet,

6. S. oben § 19.

7. Noch heute ist das Volk geneigt, die Kasse eines „Königs" für unerschöpflich zu halten.

so wird ihm das leid thun, aber doch nicht übermäßig und über die Gebühr. Denn es ist überhaupt der Tugend eigen, Freude und Trauer über die gehörigen Dinge und in der gehörigen Weise zu empfinden. — 26—27. Der Freigebige ist daher auch in allen Geldsachen ein guter Kompagnon; denn er ist im stande, sich auch einmal ein Unrecht[8] gefallen zu lassen, da er sich ja eben aus Geld nicht viel macht und es ihm mehr unangenehm ist, wenn er einmal einen Aufwand, den er hätte machen sollen, nicht gemacht hat, als es ihn verdrießt, wenn er einen Aufwand gemacht hat, den zu machen nicht Pflicht für ihn war, und da er in dieser Hinsicht kein Mann nach dem Herzen des Simo'nides ist.[9]

28. Der Verschwender hingegen fehlt auch in diesen Punkten; Kap. 3 Sekt. denn weder freut, noch betrübt er sich über das, worüber er sich freuen oder betrüben sollte, noch in der Weise, wie er es sollte. Doch wird uns das im weitern Fortgange noch klarer werden.

29. Ich habe gesagt, daß die Verschwendung und die illiberale Knauserei beide Excesse und Defekte sind, und zwar in zwei Dingen, im Geben und Nehmen. Denn auch den „Aufwand" rechne ich zum Geben. Was nun die Verschwendung betrifft, so thut sie in dem Geben und Nichtnehmen zu viel und im Nehmen zu wenig. Die Knauserei dagegen thut im Geben zu wenig, während sie im Nehmen excediert, nur daß es sich bei ihnen in letzterer Beziehung um Kleinigkeiten handelt.[10]

30. Was nun die Verschwendung anlangt, so bleiben ihre beiden Momente nicht leicht lange mit einander vereint, da es schwer ist, allen zu geben, wenn man von nirgendsher nimmt, weil Privatpersonen, bei denen ja eben vorzugsweise von Verschwendung die Rede ist[11], bei solchem Geben leicht das Vermögen ausgeht.

---

8. Eine Unterabteilung.

9. Über Simo'nides, des berühmten lyrischen Dichters, Sinnesart in Geldsachen s. die Anmerkung zu meiner Übersetzung von Aristo'teles, Rhetorik II, Kap. 16, § 2, vgl. III, Kap. 2, § 14.

10. Denn wer im Großen „zuviel nimmt", ist nicht mehr bloß „illiberal" und knauserig gemein, sondern verdient eine schlimmere Bezeichnung.

11. Vergl. oben § 23 dieses Kapitels.

31. Denn ein solcher Verschwender[12] darf mit Recht für bei weitem besser gelten, als der gemeine Knauser. Denn einmal ist er von seinem Fehler leicht heilbar, sei es durch zunehmendes Alter[13], sei es durch eigenen Mangel, und sodann ist bei ihm die Möglichkeit, zur richtigen Mitte zu kommen. Er hat ja nämlich schon das, was zum freigebigen Manne gehört: er gibt, ohne zu nehmen, nur daß er weder das eine, noch das andere so thut, wie es sich gehört und wie es schön und richtig ist. Wenn er also dies noch durch Gewöhnung lernt oder sonstwie dahin umgewandelt wird, so ist der wahrhaft Freigebige fertig, als welcher er nur denen geben wird, denen zu geben sich gebührt, und nicht von daher nehmen, von woher es sich nicht gebührt. Darum gilt er auch in der öffentlichen Meinung nicht für böse von Charakter, denn das Übermaß im Geben und Nichtnehmen zeugt von keiner schlechten und gemeinen Gesinnung, sondern nur von Thorheit. — 32. Und so gilt denn allgemein ein solcher Verschwender aus den angegebenen Gründen für einen viel besseren Menschen, als der gemeine Knauser, einmal aus den angegebenen Gründen und zweitens, weil er vielen Menschen Gutes erweist, dieser aber keinem einzigen, ja nicht einmal sich selber.

33. Allein die meisten Verschwender nehmen auch zugleich woher sie nicht sollten und sind in diesem Betrachte illiberal. Sie werden aber zum unbedenklichen Nehmen geneigt dadurch, daß sie immer Lust haben auszugeben und doch nicht im stande sind, ihre Hand immer gefüllt zu halten, weil ihnen ihr eigenes Vermögen bald davon geht und sie somit gezwungen werden, sich andere Hilfsquellen zu öffnen. — 34. Ein zweiter Grund, der es macht, daß

---

12. Ein liberaler Verschwender. Das „denn" (γάρ) dieses Satzes ist, wie immer, kausal; es fügt hier etwas hinzu, was den am Anfange des Paragraphen ausgesprochenen Satz erklärt. (Man vergl. besonders § 33.) Aristoteles will sagen: die beiden Momente des Verschwenders: liberales Geben und edelherziges Enthalten von nicht richtigem Nehmen finden sich nur selten beisammen vereint. Denn wo sie beisammen sind, hat es mit dem Verschwenden bald ein Ende, und der Verschwender dieser Art hat alle Aussicht, sehr bald auf den richtigen Weg, auf das Mittelmaß, die wahre in ihm liegende Tugend zurückgebracht zu werden.

13. Vgl. Rhetorik II, Kap. 13.

sie ohne viel Bedenken, und woher es sein mag, nehmen, liegt darin, daß sie sich um das sittlich Schöne nicht kümmern. Ihr Verlangen geht nur darauf, zu geben: wie? oder mit welchen Mitteln? das ist ihnen gleichgiltig. — 35. Darum sind denn auch ihre Gaben nicht Gaben der Freigebigkeit, weil sie nicht schön sind, nicht das Schöne zum Zwecke haben[14] oder eine sittliche Pflicht erfüllen, vielmehr nicht selten solche Menschen bereichern, die von Rechts wegen arm sein und bleiben sollten; auch kann man sicher sein, daß sie Menschen von bravem und redlichem Charakter nichts geben, dagegen für Schmeichler oder Leute, die ihnen sonstwie Vergnügen machen, offene Hand haben. Daher sind auch die meisten Verschwender liederlich ausschweifende Gesellen; denn da sie zum Geldausgeben leicht bei der Hand sind, so wenden sie auch viel auf Befriedigung ihrer Lüste, und weil nicht Rücksicht auf das Schöne ihr Leben leitet, so fallen sie den sinnlichen Genüssen in die Arme.

36. Das also ist das Ende, welches der Verschwender nimmt, wenn er keine ordentliche Erziehung erhält; wird ihm dagegen eine sorgfältige Leitung zu teil, so kann er sehr wohl zu dem richtigen Ziele der Tugend und dessen, was sein soll, gelangen.[15]

37. Dahingegen ist die Knauserei unheilbar. Denn allgemein gilt dafür, daß das Alter und überhaupt Schwäche aller Art den Menschen knauserig macht.[16] Auch ist sie von Natur enger mit dem Wesen des Menschen verbunden, als die Verschwendung, denn es gibt bei weitem mehr Menschen, die das Geld lieben, als solche, die es gern weggeben. — 38. Auch hat sie einen weiten Umfang und schließt viele Formen in sich. Denn man nimmt allgemein an, daß es viele Arten von Knauserei gibt. Während sie nämlich sich in zwei Dingen zeigt, im ungenügenden Geben und im übermäßigen

14. Die ästhetische Auffassung des Sittlichen, als eines Schönen, in sich Harmonischen, Ebenmäßigen, Wohlgeordneten, teilt Aristo'teles mit Plato, dessen Phile'bus hier verglichen werden mag, z. B. S. 64 e. S. Rieländer, a. a. O, S. 9.

15. D. h. ein „Freigebiger" im Sinne wirklicher Tugend werden. S. oben § 31.

16. Während umgekehrt Alter und Mangel den Verschwender korrigieren S. oben § 31.

Nehmen, so findet sie sich doch nicht bei allen Knausern in dieser ihrer Vollständigkeit, sondern sie erscheint zuweilen getrennt, und es gibt Knauser, welche im Nehmen zuviel thun, und wieder andere, welche im Geben zu wenig thun. — 39. So z. B. alle die, welche zu der Kategorie der sogenannten „Schabhälse", „Filze", „Knicker" gehören[17], sind sämtlich Leute, die im Geben zu wenig thun, während sie dagegen keine Begierde nach frembem Gute hegen, auch nicht den Willen haben, dasselbe zu nehmen. Bei manchen ist der Grund dieser Enthaltsamkeit eine Art von Billigkeitsgefühl oder Scheu vor schlechten Handlungen. Das sind solche, von denen man glaubt oder die wenigstens selbst behaupten: sie hielten das Ihrige nur darum zusammen, damit sie nicht etwa irgend einmal in den Fall kämen, notgedrungen etwas Schlechtes zu thun; von dieser Art sind auch der sogenannte „Kümmelspalter"[18] und seinesgleichen [der seinen Namen hat von dem Übermaße des Geizes, der keinem Menschen etwas geben möchte].[19] Andere dagegen enthalten sich fremden Gutes aus Furcht, weil sie sich sagen: „Wenn ich anderen das Ihrige nehme, so ist es nicht leicht zu bewerkstelligen, daß mir andere nicht ebenfalls das Meinige nehmen." Sie bleiben daher bei dem Grundsatze, weder zu nehmen, noch zu geben.

40. Dahingegen[20] eine andere Klasse, die wieder im Nehmen zuviel thut, thut dies dadurch, daß sie von überall her und alles nimmt; dahin gehören z. B. diejenigen, welche eines freien und

17. Hier, wie überall, sehen wir Aristoteles die in dem Sprachgebrauche liegende vox po'puli und deren sittliches Urteil bei diesen populären Untersuchungen über das Sittliche und Unsittliche menschlichen Thuns eifrig berücksichtigen.

18. Ein Spottwort für einen Knauser, dem damit nachgesagt wird, daß er selbst ein Kümmelkorn in zwei Teile spaltet und ein Kresseblatt zerschneidet. Vergl. Aristo'phanes, Wespen 1368. Theokri't X, 55 ruft ein Schnitter dem andern zu, den er als Knauser bezeichnen will:

„Schneide dich nicht in die Hand, indem du spalteſt den Kümmel!"

19. Ich halte diese Worte für ein späteres, durchaus müßiges Einschiebsel zur Erklärung des Wortes „Kümmelspalter", das Aristoteles seinen Zuhörern und Lesern nicht zu erklären brauchte.

20. Das ist die zweite Klasse, die im Gegensatz gegen die erste § 39 behandelte gestellt wird.

gebildeten Mannes unwürdige Geschäfte betreiben: Hurenwirte und dergleichen, Geldwucherer, die kleine Summen für großen Zins ausleihen; denn alle diese nehmen aus Quellen, woher sie nicht sollten und mehr als sie sollten. — 41. Ihr gemeinsamer Charakter ist der der schändlichen Gewinnsucht, weil sie samt und sonders um des Gewinstes willen, und zwar eines geringen[21], Schimpfliches über sich nehmen. — 42. Denn solche Leute, welche im Großen nehmen, wenn auch das, woher sie nehmen und was sie nehmen, unerlaubt ist, die nennen wir nicht „gemeine Habsüchtige" (illiberale), z. B. die Tyrannen, wenn sie Städte verwüsten und Heiligtümer berauben, — sondern vielmehr Bösewichter, Gottlose und Ungerechte. — 43. Freilich, der Würfelspieler und ebenso der Taschendieb, Straßenräuber, die gehören zu den „gemeinen Habsüchtigen"[22], denn sie sind gemeine Profitmacher. Beide Klassen von Menschen nämlich treiben ihre Hantierung und nehmen die Schande derselben über sich um des Profits willen, nur daß die einen[23] sich um ihres Fanges willen den größten Gefahren aussetzen, während die anderen[24] ihren Freunden das Geld abnehmen, da man doch Freunden vielmehr geben soll. Beide also sind darum,

---

21. Dies ist kein Widerspruch gegen das im § 40 Gesagte. Es war eben zu Aristoteles' Zeit ebenso, wie bei uns. Der kleine Geldverleiher, der große Prozente bei seinen kleinen Darlehen nimmt, gilt für einen gemeinen und schmutzigen Wucherer; sein Gewerbe ist „unanständig". Der große Bankier hingegen, der, ohne einen Groschen herzugeben, bloß für seinen Namen und seine Firma bei „Anleihen" und „Aktienunternehmungen", wo es sich um Millionen handelt, sich Hunderttausende zu „machen" weiß, ist Baron und Ritter und Mitglied der bessern Gesellschaft.

22. Eine genaue Übersetzung des griechischen Ausdrucks ἀνελεύθερος ist unmöglich. Man halte fest, daß derselbe das Gegenteil eines „edelfreigebigen", „anständigen" Mannes bezeichnet. Aristoteles würde den Staatsstreich Louis Bonapartes (1851) nicht „unanständig", „gemein", „ungentil" (dies alles ist ἀνελεύθερος) nennen, sondern bloß — infam, gottlos und verrucht. „Ich habe mich nie mit Kleinigkeiten abgegeben, mein Herrgott," sagt der betende Vatermörder Franz Moor.

23. Die Diebe und Räuber.

24. Die Spieler. Der Humor, mit welchem Aristoteles von diesen Dingen spricht, ist unverkennbar.

weil sie gewinnen wollen, woher man nicht gewinnen soll, „gemeine Gewinnsüchtige“, und alle Einnahmen dieser Art sind illiberale.

44. Mit Recht wird also in der Sprache der Gegensatz der liberalen Gesinnung als Illiberalität bezeichnet; denn sie ist ein größeres Laster, als die Verschwendung, und die Menschen fehlen nach dieser Richtung hin mehr, als nach derjenigen, welche die Sprache als Verschwendung bezeichnet.

Soviel von der Liberalität und den ihr entgegengesetzten Lastern.

Zweites Kapitel.

Kap. 4. Beff. Man kann nun erwarten, daß ich hieran auch noch eine Untersuchung über die Megaloprepi'e[1] schließe, weil ja auch diese auf dem betreffenden Gebiete der Geldsachen für eine Art von Tugend gilt. Sie erstreckt sich jedoch nicht wie die Liberalität auf alle und jede Handlungen, wo es auf Geld ankommt, sondern nur allein auf diejenigen, welche großen Aufwand verursachen; und hier steht sie über der Liberalität durch die Größe des Maßstabs, denn wie der Name selbst andeutet, ist sie „ein in Größe geziemender Aufwand“.

2. Allein die Größe ist etwas Relatives; denn der „Aufwand“ für einen Triera'rchen ist nicht derselbe, wie für einen Architheo'ren[2]. Somit liegt also das „Geziemende“ in dem Verhältnisse zu der

---

1. Dieser für uns gänzlich unübersetzbare Ausdruck bedeutet für den Griechen die Liberalität im Großen. Wer sie hat, ist ein Mann, der in allen Dingen, wo es gilt, seine Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate würdig zu behaupten und zu repräsentieren, keine Aufmerksamkeit und kein Geld achtet, dabei aber doch die Grenzen dessen, was sich nach den allgemein geltenden Begriffen geziemt und schickt, überall einzuhalten weiß. Wörtlich übersetzt, heißt das griechische Wort „Großgeziemendheit“; ich übersetze „Großprächtigkeit“.

2. D. h. der reiche Bürger, dessen Stellung ihm die Pflicht auferlegt, die Ausrüstung eines Staatskriegsschiffes (einer Trie're) aus eigenen Mitteln zu übernehmen, hat einen viel größeren „Aufwand“ dabei zu machen, als derjenige, welcher die Kosten der Führung einer religiösen, vom Staate angeordneten Gesandtschaft (θεωρία) übernimmt.

Person, welche den Aufwand macht, und zu dem Gegenstande, für welche, und zu den Mitteln, mit welchen er gemacht wird. — 3. Wer in kleinen oder doch nur in mäßigen Dingen in der richtigen Weise etwas aufwendet, heißt nicht ein „Megalo'prepes", — so wenig, wie z. B. Ody'sseus darum ein solcher ist, weil er von sich sagen kann

— — — und oft hab' ich Bettlern gegeben ...[3]

— sondern nur der hat auf diese Bezeichnung Anspruch, der in großen Dingen so handelt. Denn der „Megaloprepes"[4] ist zwar immer auch ein Freigebiger (Liberaler), der Freigebige dagegen ist darum noch keineswegs ein „Großprächtiger".

4. Im Bereiche dieser habituellen Charaktereigenschaft wird nun diejenige Ausartung derselben, die in solchem Aufwande zu wenig thut, „Mikroprepi'e" genannt, die dagegen, welche zu viel darin thut, führt die Namen Banausi'e[5] und Geschmacklosigkeit und wie die Bezeichnungen dieses Fehlers weiter heißen, die nicht sowohl ein Excedieren in der Größe des Aufwandes bei Dingen, für die ein großer Aufwand sich gebührt, ausdrücken, sondern nur ein Großprahlen und Großthun bei Dingen, wo es sich nicht gebührt und in einer Weise, wie es sich nicht gebührt. Doch davon werden wir später reden.

5. Der wahre „Großprächtige" aber ist immer zugleich ein Mann, der da weiß, was sich schickt, denn er weiß zu beurteilen, was geziemend ist, und versteht es, großen Aufwand auf geschmackvolle Weise zu machen. — 6. Wie ich nämlich im Anfange gesagt habe[6], wird jede habituelle Eigenschaft bestimmt durch die verschiedenen Ausübungen derselben und durch die Gegenstände, mit denen sie es zu thun hat. Nun sind aber die Aufwandausgaben, die der „Großprächtige" macht, groß und ihm und der Sache ge-

---

3. Odyssee XVII, 420 sagt dies der in Bettlergestalt verhüllte Odysseus zum Anti'noos, den er anspricht.
4. Wir könnten etwa sagen „der Großprächtige".
5. Etwa Ungebildetheit, Roheit.
6. S. I, Kap. 10. § 13; II, Kap. 1, §§ 7—8.

ziemend. Folglich müssen auch die Werke[7] ebensolcher Art sein. Denn nur, wenn dies der Fall ist, darf der Aufwand ein großer und ein dem Werke geziemender heißen. Also: das Werk muß des Aufwandes würdig sein und der Aufwand des Werkes oder es noch übertreffen.

7—9. Der Beweggrund aber, aus welchem der wahrhaft Großprächtige solchen Aufwand macht, wird das Schöne sein; denn dies haben alle Tugenden gemein. Und noch eins: er muß, was er thut, mit Vergnügen und ohne alles und jedes Bedenken[8] thun — denn jede kleinliche Bedenklichkeit ist das Gegenteil der Megaloprepie —, und er muß weit mehr sein Augenmerk darauf richten, wie das, was er leisten will, am schönsten und schicklichsten hergerichtet wird, als wie viel es kostet und wie es am wohlfeilsten zu stande gebracht werden könne.

10. Notwendig muß also der Großprächtige auch liberal sein, denn auch der Liberale wird aufwenden, was er muß und wie er muß. Allein das „Große" des „Großprächtigen" besteht gerade in diesem Was und Wie, es ist so zu sagen eine Großheit der Liberalität, die es doch übrigens mit denselben Dingen zu thun hat, und ebendeshalb wird er mit demselben Aufwande sein Werk großartiger herstellen; denn der Wert[9] eines geleisteten Werks ist nicht derselbe, als der Wert desselben als Besitzstück betrachtet (in Gelde ausgedrückt). Ein Besitzstück, z. B. Gold, wird am höchsten geschätzt, wenn es den größten Geldwert hat, ein Werk aber nur nach seiner Großartigkeit und Schönheit. Denn das Anschauen eines solchen erregt Bewunderung, und das Großprächtige charakterisiert sich eben dadurch, daß es Bewunderung hervorruft. Und so besteht der Wert des Werks, die „Megaloprepie" desselben, in der Großartigkeit.

Kap. 5. Bekk. 11. Unter den Gegenständen, für welche solcher Aufwand gemacht wird, gibt es eine Klasse, welche wir Ehrengaben benennen;

7. Das, was er mit seinem großen Aufwande leistet, hervorbringt: ein Festzug, ein Tempel, ein Kunstwerk, Denkmal u. dergl.

8. So, als ob es nichts wäre (προαιρικῶς), ohne Reflexion, ob sich etwas sparen ließe.

9. Aristoteles sagt: „die Tugend" (ἀρετή).

dahin gehört einerseits, was man den Göttern weiht, die Weihgeschenke, Tempelbauten und Opfer, sowie überhaupt alles und jedes, was irgendwie einen Bezug auf Religion und Kultus hat; andererseits alles, was in Bezug auf das gemeine Beste des Staatslebens, aus der wahren Liebe nach Ehre und Ansehen übernommen wird, z. B. wenn es einmal gilt, auf glänzende Weise einen Chor auszustatten oder eine Staatsgaleere auszurüsten oder auch der Bürgerschaft seiner Stadt einen Schmaus zu geben.[10] — 12. Bei allen diesen Dingen ist aber, wie schon gesagt[11], die Person zu berücksichtigen, welche den Aufwand macht, welche Stellung sie im Leben einnimmt und welches ihre Mittel sind; denn diese beide müssen in verdientem Ansehen stehen und nicht nur für die Leistung, sondern auch für den Leistenden geziemend sein. — 13. Ein Armer kann darum nicht wohl die Eigenschaft, von welcher wir handeln, haben, denn er besitzt kein Vermögen, wovon er vielen und schicklichen Aufwand machen kann. Versucht er es dennoch, so ist er ein Thor, denn niemand erwartet es von ihm, und es kommt ihm nicht zu; alles aber, was so geschieht, wie es sein muß, geschieht der Tugend gemäß.[12] — 14. Geziemend aber ist die Bestätigung solcher Handlungsweise für reiche Leute, mögen sie nun ihr Vermögen selbst erworben oder von ihren Vorfahren oder Verwandten überkommen haben, ferner den Hochgeborenen, den Großangesehenen u. s. w., denn hohe Geburt, Ansehen und dergleichen sind sämtlich Dinge, in welchen Größe und Würde liegt.

15. Solcherlei Bedingungen also gehören vorzugsweise zu einem „Großprächtigen", und solcherlei Gegenstände sind es, in denen sich, wie gesagt, der Aufwand dieser Tugend bethätigt, weil sie die größten und ehrenvollsten sind. Was aber die Bethätigung derselben in Privatverhältnissen anlangt, so gehören hierher alle diejenigen Dinge, die nur einmal im Leben vorkommen, z. B. eine

10. Vergl. Biese a. a. O. II, S. 325, welcher auf Böckh, Staatshaushaltung der Athener I, S. 483 ff. verweist. Vergl. Aristoteles, Politik V, Kap. 7.

11. S. oben § 2.

12. D. h. nach Maßgabe des Grades, in welchem der Handelnde dazu taugt, befähigt ist.

Hochzeitsfeier und dergleichen, oder sonst eine Veranlassung, bei der die ganze Stadt und deren angesehenste Bürger interessiert sind, wie bei der Aufnahme und Bewirtung von Fremden, bei Ehrengeleiten derselben in die Heimat, bei Geschenken und Gegengeschenken; denn nicht für sich ist der Großprächtige zum Aufwandmachen bereit, sondern für das Allgemeine, und solche „Geschenke" an Staatsgäste haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Weihegeschenken, die man Göttern darbringt.[13]

16. Zu einem Großprächtigen gehört ferner, daß er sich auch ein seinem Reichtum geziemendes Wohnhaus baue. Denn auch ein solches Haus ist gewissermaßen eine öffentliche Zierde. Ferner, daß er für die Werke, die er schafft, um so mehr aufwende, je länger sie zu dauern bestimmt sind, denn diese sind die schönsten.

17. Ferner beobachtet er bei allem, was er thut und leistet, das Geziemende. Denn was zum Beispiel für Götter paßt, paßt nicht auch für Menschen, der Aufwand für ein Heiligtum nicht für ein Grabmal. Ferner ist bei seinem Aufwande im einzelnen immer jeder einzelne in seiner Art groß, und wenn freilich das „großprächtigste" überhaupt das ist, was im großen groß ist, so ist hier (im einzelnen) wiederum dasjenige das großprächtigste, was in seiner Art groß ist.

18. Ferner ist ein Unterschied zwischen der Größe des geleisteten Werks und zwischen der Größe des dafür gemachten Aufwandes. Der schönste Ball und das schönste Ölfläschchen sind allerdings großprächtige Kindergeschenke, und doch ist ihr Kostenwert eine unbedeutende Kleinigkeit. — 19. Darum gehört es zum Charakter des Großprächtigen, in jeder Gattung, wo er etwas thut, es großartig und schicklich zu thun. Denn dann kann es nicht wohl übertroffen werden und entspricht dem darauf verwendeten Aufwande. — Soviel zur Charakteristik des Großprächtigen. —

---

13. D. h. das ganze „Publikum", die „Gemeinde", der Staat ist dabei interessiert, daß solche Ehrengeschenke würdig ausfallen. Die Opfer, die der reiche „Großprächtige" hierbei aus seinen Mitteln bringt, sind daher sehr wohl mit den „Weihgeschenken", die man den Staatsgöttern darbringt, zu vergleichen, bei denen ebenso der ganze Staat interessiert ist.

20. Derjenige hingegen, welcher dieſe Eigenſchaft bäuriſch übertreibt, thut dies, wie bereits geſagt[14], dadurch, daß er Geld aufwendet, wo es nicht erforderlich iſt. Er wendet nämlich gerade bei kleinen Veranlaſſungen große Summen auf und macht Staat auf unharmoniſche Art[15], indem er z. B. Erani'ſten[16] wie Hochzeitsgäſte bewirtet und wenn er bei der übernommenen Ausſtattung eines komiſchen Chors beim Aufzuge der Chormitglieder Purpurdecken ausbreiten läßt, wie dies die Megare'nſer thun.[17] Und zwar wird er alles dies und dergleichen nicht thun, weil er es für ſchön hält, ſondern weil er ſich mit ſeinem Reichtum zeigen will und weil er dafür bewundert zu werden meint, wie er denn eben überhaupt da, wo es Pflicht wäre, viel aufzuwenden, geringen, und wo geringer Aufwand erforderlich iſt, großen macht. Kap. 6. Beſſ.

21. Sein Gegenſatz, der kleinliche Knicker (der Mikro'prepes), wird dagegen in allen Stücken immer es an etwas fehlen laſſen, und ſelbſt wenn er die größten Ausgaben auf etwas wendet, wird er es an einer Kleinigkeit fehlen laſſen und dadurch das Schöne an ſeinem ganzen Thun und Werke verderben; er wird bei allem, was er thut, immer zögern und bedenken, wie er es mit dem mög-

---

14. S. oben § 4 dieſes Kapitels.

15. Im Texte ſteht: „wider die Singweiſe" (παρὰ μέλος), wozu der griechiſche Erklärer bemerkt, „dies ſei eine ſprichwörtliche Redensart, die das bezeichne, daß jemand etwas nicht auf ſchickliche Weiſe thue." Ein ſolcher wird nämlich mit einem Menſchen verglichen, der beim Singen eines Liedes die Singweiſe nicht trifft oder unnütze Schnörkel dabei anbringt.

16. Eraniſten heißen die Mitglieder eines Eranos, d. h. einer Geſellſchaft, die ſich zuſammengethan hat, um geſellige Schmäuſe auf gemeinſame Koſten zu bereiten oder ſonſt eine Feſtlichkeit zu begehen. Solche Verbindungen (Kränzchen, Picknicksgenoſſenſchaften) waren in den demokratiſchen Staaten der Hellenen ſehr häufig und verbanden mit jenen geſelligen auch wohl politiſche Zwecke. Vgl. Böckh, Staatshaushaltung der Athener I, S. 264. Ihre Schmäuſe waren die einfachſten aller Art von Gaſtereien (ſ. die Ausleger zu Homer, Odyſſee I, 225 ff., und Athenä'os, Deipnoſophi'ſten VIII, Kap. 43, § 362 e); es war alſo geſchmacklos und zeugte von bäuriſcher Prunkſucht, wenn jemand dabei einen Aufwand machte, als gälte es ein Hochzeitsfeſt.

17. Gleichfalls ein Beiſpiel von unſchicklichem Luxus und geſchmackloſem Prunkaufwande. Die nähere Unterſuchung über dasſelbe würde hier zu weit führen.

lichst geringen Kostenaufwande thun könne, und wird dabei immer noch über den gemachten Aufwand jammern und bei allem glauben, daß er doch eigentlich mehr thue, als er nötig habe. — Diese beiden Handlungsweisen sind nun in der That Laster, nur daß sie nicht geradezu den damit Behafteten Schande bringen, weil sie doch ihren Nebenmenschen nicht groß schaden und nicht allzusehr das allgemeine Sittlichkeitsgefühl beleidigen.

Drittes Kapitel.

1. Was die Großgesinntheit betrifft[1], so sehen wir schon aus der sprachlichen Bezeichnung selbst, daß sie sich auf große Dinge bezieht; betrachten wir also zuerst, welcher Art von (großen) Dingen dies sind.

2—3. Es macht dabei durchaus keinen Unterschied, ob wir diese Eigenschaft (Habitus) selbst oder den Menschen beschreiben, der sie hat. Allgemein gilt für großgesinnt derjenige, welcher sich großer Dinge wert hält und ein Recht dazu hat, dies zu thun; denn wer es ohne dieses Recht thut, ist ein Narr, und wo wir von Leuten sprechen, die eine Tugend besitzen, da sprechen wir nicht von Narren und Unvernünftigen.

4—5. Der Hochsinnige ist also ein Mann, der so denkt und empfindet, wie ich gesagt habe. Denn der, welcher zwar auch Ansprüche und Verdienste, aber kleine hat und dieser sich wert hält, heißt und ist ein besonnen Selbstbewußter, großsinnig aber nicht; denn die Großgesinntheit bewegt und zeigt sich in großen Verhältnissen, wie ja auch die ideale Schönheit sich nur in einem großen

---

1. „Bei den bisher entwickelten Tugenden zeigten sich diejenigen Triebe wirksam, welche sich offenbarten, teils in dem Streben nach Lust und in dem Fliehen der Unlust, teils in dem Streben nach Besitz und Reichtum. Es bleibt nun noch übrig der Trieb, der die Menschen danach streben macht, seine Persönlichkeit von andern anerkannt zu sehen. Diesem Triebe entspricht die Tugend der „Megalopsychie", d. h. der Hochgesinntheit (Großgesinntheit, Hochsinn, Groß- und Hochherzigkeit).

Körper darstellt[2], während kleine Menschen niedlich und wohlproportioniert sein können, schön aber nicht.

6—7. Ein Mensch aber, der eine große Meinung von sich und seinen Verdiensten hat, während er dazu gänzlich unberechtigt ist, ist ein eitel aufgeblasener; wohingegen ein Mensch, der nur seine sonst begründeten Ansprüche über deren Maß steigert, noch nicht immer ein solcher eitel aufgeblasener ist. Wer aber Geringeres beansprucht, als er wert ist, der ist ein Kleingesinnter, mögen nun die Dinge, auf die ihm sein Wert Anspruch gibt, den er selbst verkleinert, große oder mittelmäßige oder selbst auch nur kleine sein. Freilich trifft diese Bezeichnung vorzugsweise denjenigen, der bei wirklich großen Ansprüchen sich in solcher Weise unterschätzt; denn hier fragt man billig: was würde er erst thun, wenn er wirklich nicht so große Ansprüche zu erheben berechtigt wäre?

8. Was nun den Großgesinnten betrifft, so ist er, was die Größe seiner Ansprüche anlangt, ein Extrem, dadurch aber, daß er sie, so wie es nötig, geltend macht, hält er die richtige Mitte ein, denn er schätzt sich nach Gebühr und Wert, während die beiden anderen dagegen in ihrer Selbstverteidigung zu viel oder zu wenig thun. — 9. Wenn er sich denn also bei begründeten Ansprüchen großer Dinge würdig schätzt und unter dem Großen immer vorzugsweise des Größten, so kann sein Streben vorzugsweise nur auf eins gerichtet sein. — 10. Es bezieht sich nämlich sprachlich der Ausdruck Wert auf die äußeren Güter. Als deren größtes dürfen wir mit Fug dasjenige bezeichnen, welches wir den Göttern zuteilen, wonach die in hohem Ansehen und hoher Stellung befind-

2. Dies ist ein ästhetischer Fundamentalsatz bei Aristoteles, über welchen man Aristo'teles*, Poetik Kap. 7, § 4; Kap. 6, § 2; Politik VII, Kap. 4, § 6 und meine Anmerkung daselbst nachsehen mag. Was speziell die Schönheit des menschlichen Leibes anbetrifft, so ist sie auch in der Anschauungsweise der beiden ältesten griechischen Dichter, Ho'mer (Odyssee XIII, 289) und He'sio'd (Schild des He'rkules V. 3), immer mit Größe und Gestalt verbunden gedacht. Übrigens ist zu bemerken, daß Aristoteles mit dem Worte „Größe" (μέγεθος) in ästhetischer Beziehung sowohl extensive als intensive Größe oder auch beides zusammen bezeichnet. Vgl. Rheto'rik II, Kap. 8, § 8; II, Kap. 18, § 4; III, Kap. 9, § 3.

*Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

lichen Personen Verlangen tragen und was als Siegerlohn für die schönsten Thaten gilt. Solch ein Ding ist nun die Ehre (der Ruhm), denn sie ist offenbar das größte aller äußeren Güter.[3] Die verschiedenen Arten der Ehre und Schande also sind es, auf deren Gebiete sich der Hochsinnige verhält, wie er muß. — 11. Ja, es leuchtet ohne weiteres Philosophieren ein, daß die Großgesinnten es mit der Ehre zu thun haben, denn die Ehre ist es, auf die alle großen Menschen Anspruch erheben, nur daß es nach richtigem Verhältnis ihres Wertes und ihrer Würdigkeit geschieht.

12—13. Der Kleingesinnte aber bleibt zurück hinter dem Richtigen, ebensowohl in Bezug auf seine eigene Person, als auch in Bezug auf die Dignität des Großgesinnten.[4] Der eitel Aufgeblasene dagegen überschreitet einerseits das Maß des Richtigen in Bezug auf seine Person, ohne doch darum über den Großgesinnten hinauskommen zu können. — 14. Der Großgesinnte wird also immer, da er ja eben wirklich des Größten würdig ist, der beste sein; denn immer ist eines Größeren der Bessere würdig, des Größten also auch der Beste. Daraus folgt also, daß der wahrhaft Großgesinnte notwendig gut sein muß, und man kann auch wohl als allgemein geltende Ansicht annehmen, daß das in jeder Tugend Große zum Wesen des Großgesinnten gehört; 15. und so dürfte es denn z. B. auch wohl in keiner Weise mit dem Charakter des Großgesinnten stimmen, Hals über Kopf die Flucht zu ergreifen, und ebensowenig, Unrecht zu thun. Denn aus welchem Beweggrunde wird der Niedrige handeln, in dessen Augen nichts groß erscheint?[5] Und wollte man

---

3. Wörtlich übersetzt von keinem geringern, als von unserm — Schiller:

Von des Lebens Gütern allen
Ist der Ruhm das höchste doch!
Wenn der Leib in Staub zerfallen,
Lebt der große Name noch.

Die Ehre nennt ein griechischer Sto'iker das „Ehrengeschenk" (γέρας) der Tugend. S. Stobä'us, Florile'gium II, 1, S. 208. — Vgl. unten § 15.

4. D. h. hinter der Würde, mit der unter seinen Umständen ein Großgesinnter fühlen und handeln würde. Garve.

5. D. h. für den sich alles Große und Schöne des Handelns von selbst versteht.

dieſe Betrachtung weiter in Bezug auf die einzelnen Tugenden[6] verfolgen, ſo würde ſich ergeben, daß der Großgeſinnte als ein durchaus lächerliches Weſen erſcheinen müßte, wenn er nicht zugleich dabei auch ein ſittlich guter Menſch wäre. Er würde ja auch nicht einmal Ehre verdienen, wenn er ein Schlechter wäre. Denn die Tugend iſt es ja, deren Kampfpreis die Ehre iſt[7]; und die, denen ſie zuerkannt wird, ſind die Guten.

16. Somit erſcheint die Großgeſinntheit ſo zu ſagen als krönender Schmuck aller anderen Tugenden; denn ſie macht dieſelben größer und iſt andrerſeits doch wieder ſelbſt nicht denkbar ohne jene. Darum iſt es ſchwer, in Wahrheit[8] ein Großgeſinnter zu ſein; denn es iſt unmöglich ohne die Totalität aller Tugenden.[9]

17. Alſo, wie geſagt, Ehrenbezeigungen und deren Gegenteil ſind es hauptſächlich, mit denen es der Großgeſinnte zu thun hat, und zwar wird er über ſolche Ehrenbezeigungen, welche ihm bei großen Anläſſen[10] und zwar von tüchtigen Männern[11] dargebracht werden, jene maßvolle Freude empfinden, die aus dem Bewußtſein hervorgeht, daß ihm dieſelben gebühren oder ſelbſt noch hinter ſeinem Verdienſte zurückbleiben, — denn für die vollkommene Tugend kann es nicht wohl eine ihr entſprechende Ehre geben, — allein auch ſolche[12] wird er ſich gefallen laſſen, im Hinblick darauf, daß die, welche ſie ihm bieten, ihm nichts anderes darzubringen haben. Dagegen die Ehre, welche ihm Hinz und Kunz erweiſen und bei geringfügigen Anläſſen, wird ihm völlig

6. Außer den beiden bereits angeführten, Tapferkeit und Gerechtigkeit.
7. S. oben § 9.
8. D. h. in der vollen und wahren Bedeutung des Worts.
9. Oder wie Ariſtoteles ſagt: ohne Kalokagathi'e. Vgl. Ariſto'teles, Eude'miſche Ethik VII, 15; Große Ethik II, 9. Vgl. unten X, Kap. 9, § 3.
10. Es iſt gar keine Frage, daß hier ἐπὶ μεγάλοις und nicht ἐπὶ μεγάλαις zu leſen iſt, wie ſchon Schweighäuſer und Koraïs gethan haben. Nur bei großen Anläſſen, d. h. für große Thaten, will der Großgeſinnte geehrt ſein, nicht für kleine, wie Ariſtoteles ausdrücklich weiterhin ſagt.
11. Es iſt das laudari a laudato viro des alten römiſchen Dichters Näv'ius.
12. Die ſeinem Verdienſte nicht entſprechen.

gleichgiltig sein, denn solche Ehrenbezeigungen sind seiner nicht würdig. Ebenso werden ihn auch Schimpfbezeigungen gleichgiltig lassen, denn von solchen wird überhaupt ihm gegenüber nie mit Recht die Rede sein können.

18. Also der hauptsächliche Gegenstand, wie gesagt, mit dem es der Großgesinnte zu thun hat, sind Ehrenbezeigungen. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß er sich auch da, wo es sich um Reichtum, Herrschermacht und überhaupt um äußeres Glück oder Unglück handelt, wie sein Los auch fallen möge, maßvoll verhalten wird und weder beim Glück in seiner Freude, noch beim Unglück in seiner Betrübnis das Maß überschreiten wird, — ist doch selbst sein Verhältnis zur Ehre nicht ein solches, daß er sie für ein absolut Höchstes hielte; — denn alle Herrschergewalt und aller Reichtum sind eben nur, weil sie Ehren gewähren, wünschenswerte Dinge, und so wollen denn auch die, welche sich im Besitze derselben befinden, um derselben willen geehrt werden. Ein Mann nun aber, in dessen Augen, wie wir sahen, selbst Ehre nur etwas Geringes ist, für den muß auch alles andere nur geringen Wert haben, — darum gelten denn auch die Großgesinnten für Hochmütige.[13]

Kap. 8. Bekk. 19. Nach der allgemeinen Ansicht hält man dafür, daß aber auch die äußeren glücklichen Umstände zur Großgesinntheit beitragen. Denn die, welche von edlem Geschlechte stammen, und die, welche im Besitz von Herrschermacht oder von Reichtum sind, gelten für Leute, welche Anspruch auf Ehre haben. Denn sie befinden sich in einer Lage, welche sie über andere erhebt, und jedes Ding oder Wesen, was durch ein Gut sich in solcher über andere erhabener Lage befindet, ist um so viel geehrter, als es eben über andere erhaben ist, und so bewirken denn auch Glücksgüter solcher Art, daß die, welche sie besitzen, sich großsinniger dünken, weil ihnen nämlich von manchen Leuten Ehre gezollt wird. In Wahrheit jedoch ist es nur der Tugendhafte (der Gute) allein, dem Ehre

13. Der griechische Ausdruck ὑπερόπτης (wörtlich: Überseher), mit dem die Menschen gemeiniglich den Großsinnigen zu bezeichnen pflegen (δοκεῖ), bedeutet einen Menschen, der über Dinge hinwegsieht, die den Blick der gewöhnlichen Menschen zauberhaft fesseln.

gebührt. — 20. Bei wem aber zufällig alles beides[14] vorhanden ist, der wird in noch höherem Grade der Ehre wert geachtet. Menschen dagegen, die ohne Tugend[15] solche Güter besitzen, sind weder selbst berechtigt, sich großer Dinge würdig zu halten, noch drückt man sich richtig aus, wenn man sie „Großsinnige" nennt, denn das geht nicht an ohne Tugend. — 21. Wohl aber sind es eben die Besitzer solcher Güter, welche zu Hochmütigen und Übermütigen werden. Denn ohne Tugend ist es kein leichtes Ding, die äußeren Glücksgüter mit sicherem Takte[16] zu ertragen. Menschen aber, die nicht im stande sind, sie so zu ertragen, und doch dabei vermeinen, über die anderen erhaben zu sein, verachten einerseits diese ihre Nebenmenschen und lassen andrerseits ihr eigenes Handeln von der Laune des Zufalls abhängen. Sie ahmen nämlich den Großgesinnten nach, ohne doch ihm ähnlich zu sein, und thun dies also da, wo sie dazu vermögend sind; sie lassen also die tugendhaften Thaten (des Großsinnigen) ungethan und verachten bloß ihre Nebenmenschen. — 22. Allein wenn der Großgesinnte verachtet, so thut er es mit Berechtigung, — denn er beurteilt die Dinge und Menschen der Wahrheit gemäß, während die Masse (der Adelsstolzen und Geldsäcke) sich von zufälligen Eindrücken leiten läßt.

23. Der Großgesinnte ist ferner nicht ein Mensch, der sich bei kleinen Anlässen in Gefahren begibt, wie er auch nicht ein Liebhaber von Gefahren überhaupt ist, aber wohl ein Mann, der großen Gefahren zu begegnen weiß; und wenn es da gilt, da achtet er sein Leben nicht, weil er nicht das Leben unter allen Umständen für etwas Wertvolles hält. — 24. Er ist ferner der Mann danach, gern anderen wohlzuthun, während es ihn beschämt, wenn er Wohlthaten empfängt, denn jenes ist Zeichen von Überlegenheit, dieses von Inferiorität; und darum ist er auch geneigt, in solchem Falle empfangenes Gut mit Wucherzinsen zu vergelten, denn dadurch

14. Tugend und Glücksgüter.

15. Ohne eigene persönliche Würdigkeit.

16. Gr. ἐμμελῶς = so, daß man nicht aus dem Geleise der Melodie kommt.

31. Denn ein solcher Verschwender[12] darf mit Recht für bei weitem besser gelten, als der gemeine Knauser. Denn einmal ist er von seinem Fehler leicht heilbar, sei es durch zunehmendes Alter[13], sei es durch eigenen Mangel, und sodann ist bei ihm die Möglichkeit, zur richtigen Mitte zu kommen. Er hat ja nämlich schon das, was zum freigebigen Manne gehört: er gibt, ohne zu nehmen, nur daß er weder das eine, noch das andere so thut, wie es sich gehört und wie es schön und richtig ist. Wenn er also dies noch durch Gewöhnung lernt oder sonstwie dahin umgewandelt wird, so ist der wahrhaft Freigebige fertig, als welcher er nur denen geben wird, denen zu geben sich gebührt, und nicht von daher nehmen, von woher es sich nicht gebührt. Darum gilt er auch in der öffentlichen Meinung nicht für böse von Charakter, denn das Übermaß im Geben und Nichtnehmen zeugt von keiner schlechten und gemeinen Gesinnung, sondern nur von Thorheit. — 32. Und so gilt denn allgemein ein solcher Verschwender aus den angegebenen Gründen für einen viel besseren Menschen, als der gemeine Knauser, einmal aus den angegebenen Gründen und zweitens, weil er vielen Menschen Gutes erweist, dieser aber keinem einzigen, ja nicht einmal sich selber.

33. Allein die meisten Verschwender nehmen auch zugleich woher sie nicht sollten und sind in diesem Betrachte illiberal. Sie werden aber zum unbedenklichen Nehmen geneigt dadurch, daß sie immer Lust haben auszugeben und doch nicht im stande sind, ihre Hand immer gefüllt zu halten, weil ihnen ihr eigenes Vermögen bald davon geht und sie somit gezwungen werden, sich andere Hilfsquellen zu öffnen. — 34. Ein zweiter Grund, der es macht, daß

12. Ein liberaler Verschwender. Das „denn" (ἐπεί) dieses Satzes ist, wie immer, kausal; es fügt hier etwas hinzu, was den am Anfange des Paragraphen ausgesprochenen Satz erklärt. (Man vergl. besonders § 33.) Aristoteles will sagen: die beiden Momente des Verschwenders: liberales Geben und edelherziges Enthalten von nicht richtigem Nehmen finden sich nur selten beisammen vereint. Denn wo sie beisammen sind, hat es mit dem Verschwenden bald ein Ende, und der Verschwender dieser Art hat alle Aussicht, sehr bald auf den richtigen Weg, auf das Mittelmaß, die wahre in ihm liegende Tugend zurückgebracht zu werden.

13. Vgl. Rhetorik II, Kap. 13.

sie ohne viel Bedenken, und woher es sein mag, nehmen, liegt darin, daß sie sich um das sittlich Schöne nicht kümmern. Ihr Verlangen geht nur darauf, zu geben: wie? oder mit welchen Mitteln? das ist ihnen gleichgiltig. — 35. Darum sind denn auch ihre Gaben nicht Gaben der Freigebigkeit, weil sie nicht schön sind, nicht das Schöne zum Zwecke haben[14] oder eine sittliche Pflicht erfüllen, vielmehr nicht selten solche Menschen bereichern, die von Rechts wegen arm sein und bleiben sollten; auch kann man sicher sein, daß sie Menschen von bravem und redlichem Charakter nichts geben, dagegen für Schmeichler oder Leute, die ihnen sonstwie Vergnügen machen, offene Hand haben. Daher sind auch die meisten Verschwender liederlich ausschweifende Gesellen; denn da sie zum Geldausgeben leicht bei der Hand sind, so wenden sie auch viel auf Befriedigung ihrer Lüste, und weil nicht Rücksicht auf das Schöne ihr Leben leitet, so fallen sie den sinnlichen Genüssen in die Arme.

36. Das also ist das Ende, welches der Verschwender nimmt, wenn er keine ordentliche Erziehung erhält; wird ihm dagegen eine sorgfältige Leitung zu teil, so kann er sehr wohl zu dem richtigen Ziele der Tugend und dessen, was sein soll, gelangen.[15]

37. Dahingegen ist die Knauserei unheilbar. Denn allgemein gilt dafür, daß das Alter und überhaupt Schwäche aller Art den Menschen knauserig macht.[16] Auch ist sie von Natur enger mit dem Wesen des Menschen verbunden, als die Verschwendung, denn es gibt bei weitem mehr Menschen, die das Geld lieben, als solche, die es gern weggeben. — 38. Auch hat sie einen weiten Umfang und schließt viele Formen in sich. Denn man nimmt allgemein an, daß es viele Arten von Knauserei gibt. Während sie nämlich sich in zwei Dingen zeigt, im ungenügenden Geben und im übermäßigen

---

14. Die ästhetische Auffassung des Sittlichen, als eines Schönen, in sich Harmonischen, Ebenmäßigen, Wohlgeordneten, teilt Aristo'teles mit Plato, dessen Phile'bus hier verglichen werden mag, z. B. S. 64 e. S. Rieländer, a. a. O, S. 9.

15. D. h. ein „Freigebiger" im Sinne wirklicher Tugend werden. S. oben § 31.

16. Während umgekehrt Alter und Mangel den Verschwender korrigieren S. oben § 31.

Nehmen, so findet sie sich doch nicht bei allen Knausern in dieser ihrer Vollständigkeit, sondern sie erscheint zuweilen getrennt, und es gibt Knauser, welche im Nehmen zuviel thun, und wieder andere, welche im Geben zu wenig thun. — 39. So z. B. alle die, welche zu der Kategorie der sogenannten „Schabhälse", „Filze", „Knicker" gehören[17], sind sämtlich Leute, die im Geben zu wenig thun, während sie dagegen keine Begierde nach fremdem Gute hegen, auch nicht den Willen haben, dasselbe zu nehmen. Bei manchen ist der Grund dieser Enthaltsamkeit eine Art von Billigkeitsgefühl oder Scheu vor schlechten Handlungen. Das sind solche, von denen man glaubt oder die wenigstens selbst behaupten: sie hielten das Ihrige nur darum zusammen, damit sie nicht etwa irgend einmal in den Fall kämen, notgedrungen etwas Schlechtes zu thun; von dieser Art sind auch der sogenannte „Kümmelspalter"[18] und seinesgleichen [der seinen Namen hat von dem Übermaße des Geizes, der keinem Menschen etwas geben möchte].[19] Andere dagegen enthalten sich fremden Gutes aus Furcht, weil sie sich sagen: „Wenn ich anderen das Ihrige nehme, so ist es nicht leicht zu bewerkstelligen, daß mir andere nicht ebenfalls das Meinige nehmen." Sie bleiben daher bei dem Grundsatze, weder zu nehmen, noch zu geben.

40. Dahingegen[20] eine andere Klasse, die wieder im Nehmen zuviel thut, thut dies dadurch, daß sie von überall her und alles nimmt; dahin gehören z. B. diejenigen, welche eines freien und

---

17. Hier, wie überall, sehen wir Aristoteles die in dem Sprachgebrauche liegende vox po'puli und deren sittliches Urteil bei diesen populären Untersuchungen über das Sittliche und Unsittliche menschlichen Thuns eifrig berücksichtigen.

18. Ein Spottwort für einen Knauser, dem damit nachgesagt wird, daß er selbst ein Kümmelkorn in zwei Teile spaltet und ein Kresseblatt zerschneidet. Vergl. Aristo'phanes, Wespen 1368. Theokri't X, 55 ruft ein Schnitter dem andern zu, den er als Knauser bezeichnen will:

„Schneide dich nicht in die Hand, indem du spalte'st den Kümmel!"

19. Ich halte diese Worte für ein späteres, durchaus müßiges Einschiebsel zur Erklärung des Wortes „Kümmelspalter", das Aristoteles seinen Zuhörern und Lesern nicht zu erklären brauchte.

20. Das ist die zweite Klasse, die im Gegensatz gegen die erste § 39 behandelte gestellt wird.

gebildeten Mannes unwürdige Geschäfte betreiben: Hurenwirte und dergleichen, Geldwucherer, die kleine Summen für großen Zins ausleihen; denn alle diese nehmen aus Quellen, woher sie nicht sollten und mehr als sie sollten. — 41. Ihr gemeinsamer Charakter ist der der schändlichen Gewinnsucht, weil sie samt und sonders um des Gewinstes willen, und zwar eines geringen[21], Schimpfliches über sich nehmen. — 42. Denn solche Leute, welche im Großen nehmen, wenn auch das, woher sie nehmen und was sie nehmen, unerlaubt ist, die nennen wir nicht „gemeine Habsüchtige" (illiberale), z. B. die Tyrannen, wenn sie Städte verwüsten und Heiligtümer berauben, — sondern vielmehr Bösewichter, Gottlose und Ungerechte. — 43. Freilich, der Würfelspieler und ebenso der Taschendieb, Straßenräuber, die gehören zu den „gemeinen Habsüchtigen"[22], denn sie sind gemeine Profitmacher. Beide Klassen von Menschen nämlich treiben ihre Hantierung und nehmen die Schande derselben über sich um des Profits willen, nur daß die einen[23] sich um ihres Fanges willen den größten Gefahren aussetzen, während die anderen[24] ihren Freunden das Geld abnehmen, da man doch Freunden vielmehr geben soll. Beide also sind darum,

---

21. Dies ist kein Widerspruch gegen das im § 40 Gesagte. Es war eben zu Aristoteles' Zeit ebenso, wie bei uns. Der kleine Geldverleiher, der große Prozente bei seinen kleinen Darlehen nimmt, gilt für einen gemeinen und schmutzigen Wucherer; sein Gewerbe ist „unanständig". Der große Bankier hingegen, der, ohne einen Groschen herzugeben, bloß für seinen Namen und seine Firma bei „Anleihen" und „Aktienunternehmungen", wo es sich um Millionen handelt, sich Hunderttausende zu „machen" weiß, ist Baron und Ritter und Mitglied der bessern Gesellschaft.

22. Eine genaue Übersetzung des griechischen Ausdrucks ἀνελεύθερος ist unmöglich. Man halte fest, daß derselbe das Gegenteil eines „edelfreigebigen", „anständigen" Mannes bezeichnet. Aristoteles würde den Staatsstreich Louis Bonapartes (1851) nicht „unanständig", „gemein", „ungentil" (dies alles ist ἀνελεύθερος) nennen, sondern bloß — infam, gottlos und verrucht. „Ich habe mich nie mit Kleinigkeiten abgegeben, mein Herrgott," sagt der betende Vatermörder Franz Moor.

23. Die Diebe und Räuber.

24. Die Spieler. Der Humor, mit welchem Aristoteles von diesen Dingen spricht, ist unverkennbar.

weil sie gewinnen wollen, woher man nicht gewinnen soll, „gemeine Gewinnsüchtige", und alle Einnahmen dieser Art sind illiberale.

44. Mit Recht wird also in der Sprache der Gegensatz der liberalen Gesinnung als Illiberalität bezeichnet; denn sie ist ein größeres Laster, als die Verschwendung, und die Menschen fehlen nach dieser Richtung hin mehr, als nach derjenigen, welche die Sprache als Verschwendung bezeichnet.

Soviel von der Liberalität und den ihr entgegengesetzten Lastern.

Zweites Kapitel.

Kap. 4. Zeit.

Man kann nun erwarten, daß ich hieran auch noch eine Untersuchung über die Megaloprepi'e[1] schließe, weil ja auch diese auf dem betreffenden Gebiete der Geldsachen für eine Art von Tugend gilt. Sie erstreckt sich jedoch nicht wie die Liberalität auf alle und jede Handlungen, wo es auf Geld ankommt, sondern nur allein auf diejenigen, welche großen Aufwand verursachen; und hier steht sie über der Liberalität durch die Größe des Maßstabs, denn wie der Name selbst andeutet, ist sie „ein in Größe geziemender Aufwand".

2. Allein die Größe ist etwas Relatives; denn der „Aufwand" für einen Triera'rchen ist nicht derselbe, wie für einen Architheo'ren[2]. Somit liegt also das „Geziemende" in dem Verhältnisse zu der

---

1. Dieser für uns gänzlich unübersetzbare Ausdruck bedeutet für den Griechen die Liberalität im Großen. Wer sie hat, ist ein Mann, der in allen Dingen, wo es gilt, seine Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate würdig zu behaupten und zu repräsentieren, keine Aufmerksamkeit und kein Geld achtet, dabei aber doch die Grenzen dessen, was sich nach den allgemein geltenden Begriffen geziemt und schickt, überall einzuhalten weiß. Wörtlich übersetzt, heißt das griechische Wort „Großgeziemendheit"; ich übersetze „Großprächtigkeit".

2. D. h. der reiche Bürger, dessen Stellung ihm die Pflicht auferlegt, die Ausrüstung eines Staatskriegsschiffes (einer Trie're) aus eigenen Mitteln zu übernehmen, hat einen viel größeren „Aufwand" dabei zu machen, als derjenige, welcher die Kosten der Führung einer religiösen, vom Staate angeordneten Gesandtschaft (θεωρία) übernimmt.

Person, welche den Aufwand macht, und zu dem Gegenstande, für welche, und zu den Mitteln, mit welchen er gemacht wird. — 3. Wer in kleinen oder doch nur in mäßigen Dingen in der richtigen Weise etwas aufwendet, heißt nicht ein „Megalo'prepes", — so wenig, wie z. B. Ody'sseus darum ein solcher ist, weil er von sich sagen kann

— — — und oft hab' ich Bettlern gegeben ...[3]

— sondern nur der hat auf diese Bezeichnung Anspruch, der in großen Dingen so handelt. Denn der „Megaloprepes"[4] ist zwar immer auch ein Freigebiger (Liberaler), der Freigebige dagegen ist darum noch keineswegs ein „Großprächtiger".

4. Im Bereiche dieser habituellen Charaktereigenschaft wird nun diejenige Ausartung derselben, die in solchem Aufwande zu wenig thut, „Mikroprepi'e" genannt, die dagegen, welche zu viel darin thut, führt die Namen Banausi'e[5] und Geschmacklosigkeit und wie die Bezeichnungen dieses Fehlers weiter heißen, die nicht sowohl ein Excedieren in der Größe des Aufwandes bei Dingen, für die ein großer Aufwand sich gebührt, ausdrücken, sondern nur ein Großprahlen und Großthun bei Dingen, *wo* es sich nicht gebührt und in einer Weise, *wie* es sich nicht gebührt. Doch davon werden wir später reden.

5. Der wahre „Großprächtige" aber ist immer zugleich ein Mann, der da *weiß*, was sich schickt, denn er weiß zu beurteilen, was geziemend ist, und versteht es, großen Aufwand auf geschmackvolle Weise zu machen. — 6. Wie ich nämlich im Anfange gesagt habe[6], wird jede habituelle Eigenschaft bestimmt durch die verschiedenen Ausübungen derselben und durch die Gegenstände, mit denen sie es zu thun hat. Nun sind aber die Aufwandausgaben, die der „Großprächtige" macht, groß und ihm und der Sache ge-

3. Odyssee XVII, 420 sagt dies der in Bettlergestalt verhüllte Odysseus zum Anti'noos, den er anspricht.
4. Wir könnten etwa sagen „der Großprächtige".
5. Etwa Ungebildetheit, Roheit.
6. S. I, Kap. 10. § 13; II, Kap. 1, §§ 7—8.

ziemend. Folglich müssen auch die Werke[7] ebensolcher Art sein. Denn nur, wenn dies der Fall ist, darf der Aufwand ein großer und ein dem Werke geziemender heißen. Also: das Werk muß des Aufwandes würdig sein und der Aufwand des Werkes oder es noch übertreffen.

7—9. Der Beweggrund aber, aus welchem der wahrhaft Großprächtige solchen Aufwand macht, wird das Schöne sein; denn dies haben alle Tugenden gemein. Und noch eins: er muß, was er thut, mit Vergnügen und ohne alles und jedes Bedenken[8] thun — denn jede kleinliche Bedenklichkeit ist das Gegenteil der Megaloprepie —, und er muß weit mehr sein Augenmerk darauf richten, wie das, was er leisten will, am schönsten und schicklichsten hergerichtet wird, als wie viel es kostet und wie es am wohlfeilsten zu stande gebracht werden könne.

10. Notwendig muß also der Großprächtige auch liberal sein, denn auch der Liberale wird aufwenden, was er muß und wie er muß. Allein das „Große" des „Großprächtigen" besteht gerade in diesem Was und Wie, es ist so zu sagen eine Großheit der Liberalität, die es doch übrigens mit denselben Dingen zu thun hat, und ebendeshalb wird er mit demselben Aufwande sein Werk großartiger herstellen; denn der Wert[9] eines geleisteten Werks ist nicht derselbe, als der Wert desselben als Besitzstück betrachtet (in Gelde ausgedrückt). Ein Besitzstück, z. B. Gold, wird am höchsten geschätzt, wenn es den größten Geldwert hat, ein Werk aber nur nach seiner Großartigkeit und Schönheit. Denn das Anschauen eines solchen erregt Bewunderung, und das Großprächtige charakterisiert sich eben dadurch, daß es Bewunderung hervorruft. Und so besteht der Wert des Werks, die „Megaloprepie" desselben, in der Großartigkeit.

Kap. 5. Beff. 11. Unter den Gegenständen, für welche solcher Aufwand gemacht wird, gibt es eine Klasse, welche wir Ehrengaben benennen;

7. Das, was er mit seinem großen Aufwande leistet, hervorbringt: ein Festzug, ein Tempel, ein Kunstwerk, Denkmal u. dergl.

8. So, als ob es nichts wäre (προαιτικῶς), ohne Reflexion, ob sich etwas sparen ließe.

9. Aristoteles sagt: „die Tugend" (ἀρετή).

dahin gehört einerseits, was man den Göttern weiht, die Weihgeschenke, Tempelbauten und Opfer, sowie überhaupt alles und jedes, was irgendwie einen Bezug auf Religion und Kultus hat; andererseits alles, was in Bezug auf das gemeine Beste des Staatslebens, aus der wahren Liebe nach Ehre und Ansehen übernommen wird, z. B. wenn es einmal gilt, auf glänzende Weise einen Chor auszustatten oder eine Staatsgaleere auszurüsten oder auch der Bürgerschaft seiner Stadt einen Schmaus zu geben.[10] — 12. Bei allen diesen Dingen ist aber, wie schon gesagt[11], die Person zu berücksichtigen, welche den Aufwand macht, welche Stellung sie im Leben einnimmt und welches ihre Mittel sind; denn diese beide müssen in verdientem Ansehen stehen und nicht nur für die Leistung, sondern auch für den Leistenden geziemend sein. — 13. Ein Armer kann darum nicht wohl die Eigenschaft, von welcher wir handeln, haben, denn er besitzt kein Vermögen, wovon er vielen und schicklichen Aufwand machen kann. Versucht er es dennoch, so ist er ein Thor, denn niemand erwartet es von ihm, und es kommt ihm nicht zu; alles aber, was so geschieht, wie es sein muß, geschieht der Tugend gemäß.[12] — 14. Geziemend aber ist die Bestätigung solcher Handlungsweise für reiche Leute, mögen sie nun ihr Vermögen selbst erworben oder von ihren Vorfahren oder Verwandten überkommen haben, ferner den Hochgeborenen, den Großangesehenen u. s. w., denn hohe Geburt, Ansehen und dergleichen sind sämtlich Dinge, in welchen Größe und Würde liegt.

15. Solcherlei Bedingungen also gehören vorzugsweise zu einem „Großprächtigen", und solcherlei Gegenstände sind es, in denen sich, wie gesagt, der Aufwand dieser Tugend bethätigt, weil sie die größten und ehrenvollsten sind. Was aber die Bethätigung derselben in Privatverhältnissen anlangt, so gehören hierher alle diejenigen Dinge, die nur einmal im Leben vorkommen, z. B. eine

10. Vergl. Biese a. a. O. II, S. 325, welcher auf Böckh, Staatshaushaltung der Athener I, S. 483 ff. verweist. Vergl. Aristoteles, Politik V, Kap. 7.

11. S. oben § 2.

12. D. h. nach Maßgabe des Grades, in welchem der Handelnde dazu taugt, befähigt ist.

Hochzeitsfeier und dergleichen, oder sonst eine Veranlassung, bei der die ganze Stadt und deren angesehenste Bürger interessiert sind, wie bei der Aufnahme und Bewirtung von Fremden, bei Ehrengeleiten derselben in die Heimat, bei Geschenken und Gegengeschenken; denn nicht für sich ist der Großprächtige zum Aufwandmachen bereit, sondern für das Allgemeine, und solche „Geschenke" an Staatsgäste haben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Weihegeschenken, die man Göttern darbringt.[13]

16. Zu einem Großprächtigen gehört ferner, daß er sich auch ein seinem Reichtum geziemendes Wohnhaus baue. Denn auch ein solches Haus ist gewissermaßen eine öffentliche Zierde. Ferner, daß er für die Werke, die er schafft, um so mehr aufwende, je länger sie zu dauern bestimmt sind, denn diese sind die schönsten.

17. Ferner beobachtet er bei allem, was er thut und leistet, das Geziemende. Denn was zum Beispiel für Götter paßt, paßt nicht auch für Menschen, der Aufwand für ein Heiligtum nicht für ein Grabmal. Ferner ist bei seinem Aufwande im einzelnen immer jeder einzelne in seiner Art groß, und wenn freilich das „großprächtigste" überhaupt das ist, was im großen groß ist, so ist hier (im einzelnen) wiederum dasjenige das großprächtigste, was in seiner Art groß ist.

18. Ferner ist ein Unterschied zwischen der Größe des geleisteten Werks und zwischen der Größe des dafür gemachten Aufwandes. Der schönste Ball und das schönste Ölfläschchen sind allerdings großprächtige Kindergeschenke, und doch ist ihr Kostenwert eine unbedeutende Kleinigkeit. — 19. Darum gehört es zum Charakter des Großprächtigen, in jeder Gattung, wo er etwas thut, es großartig und schicklich zu thun. Denn dann kann es nicht wohl übertroffen werden und entspricht dem darauf verwendeten Aufwande. — Soviel zur Charakteristik des Großprächtigen. —

---

13. D. h. das ganze „Publikum", die „Gemeinde", der Staat ist dabei interessiert, daß solche Ehrengeschenke würdig ausfallen. Die Opfer, die der reiche „Großprächtige" hierbei aus seinen Mitteln bringt, sind daher sehr wohl mit den „Weihgeschenken", die man den Staatsgöttern darbringt, zu vergleichen, bei denen ebenso der ganze Staat interessiert ist.

20. Derjenige hingegen, welcher dieſe Eigenſchaft bäuriſch übertreibt, thut dies, wie bereits geſagt[14], dadurch, daß er Geld aufwendet, wo es nicht erforderlich iſt. Er wendet nämlich gerade bei kleinen Veranlaſſungen große Summen auf und macht Staat auf unharmoniſche Art[15], indem er z. B. Erani'ſten[16] wie Hochzeitsgäſte bewirtet und wenn er bei der übernommenen Ausſtattung eines komiſchen Chors beim Aufzuge der Chormitglieder Purpurdecken ausbreiten läßt, wie dies die Megare'nſer thun.[17] Und zwar wird er alles dies und dergleichen nicht thun, weil er es für ſchön hält, ſondern weil er ſich mit ſeinem Reichtum zeigen will und weil er dafür bewundert zu werden meint, wie er denn eben überhaupt da, wo es Pflicht wäre, viel aufzuwenden, geringen, und wo geringer Aufwand erforderlich iſt, großen macht. Kap. 6. Beſſ.

21. Sein Gegenſatz, der kleinliche Knicker (der Mikro'prepes), wird dagegen in allen Stücken immer es an etwas fehlen laſſen, und ſelbſt wenn er die größten Ausgaben auf etwas wendet, wird er es an einer Kleinigkeit fehlen laſſen und dadurch das Schöne an ſeinem ganzen Thun und Werke verderben; er wird bei allem, was er thut, immer zögern und bedenken, wie er es mit dem mög-

14. S. oben § 4 dieſes Kapitels.

15. Im Texte ſteht: „wider die Singweiſe" (παρὰ μέλος), wozu der griechiſche Erklärer bemerkt, „dies ſei eine ſprichwörtliche Redensart, die das bezeichne, daß jemand etwas nicht auf ſchickliche Weiſe thue." Ein ſolcher wird nämlich mit einem Menſchen verglichen, der beim Singen eines Liedes die Singweiſe nicht trifft oder unnütze Schnörkel dabei anbringt.

16. Eraniſten heißen die Mitglieder eines Eranos, d. h. einer Geſellſchaft, die ſich zuſammengethan hat, um geſellige Schmäuſe auf gemeinſame Koſten zu bereiten oder ſonſt eine Feſtlichkeit zu begehen. Solche Verbindungen (Kränzchen, Picknicksgenoſſenſchaften) waren in den demokratiſchen Staaten der Hellenen ſehr häufig und verbanden mit jenen geſelligen auch wohl politiſche Zwecke. Vgl. Böckh, Staatshaushaltung der Athener 1, S. 264. Ihre Schmäuſe waren die einfachſten aller Art von Gaſtereien (ſ. die Ausleger zu Homer, Odyſſee I, 225 ff., und Athenä'os, Deipnoſophi'ſten VIII, Kap. 43, § 362 e); es war alſo geſchmacklos und zeugte von bäuriſcher Prunkſucht, wenn jemand dabei einen Aufwand machte, als gälte es ein Hochzeitsfeſt.

17. Gleichfalls ein Beiſpiel von unſchicklichem Luxus und geſchmackloſem Prunkaufwande. Die nähere Unterſuchung über dasſelbe würde hier zu weit führen.

lichst geringen Kostenaufwande thun könne, und wird dabei immer noch über den gemachten Aufwand jammern und bei allem glauben, daß er doch eigentlich mehr thue, als er nötig habe. — Diese beiden Handlungsweisen sind nun in der That Laster, nur daß sie nicht geradezu den damit Behafteten Schande bringen, weil sie doch ihren Nebenmenschen nicht groß schaden und nicht allzusehr das allgemeine Sittlichkeitsgefühl beleidigen.

Drittes Kapitel.

1. Was die Großgesinntheit betrifft[1], so sehen wir schon aus der sprachlichen Bezeichnung selbst, daß sie sich auf große Dinge bezieht; betrachten wir also zuerst, welcher Art von (großen) Dingen dies sind.

2—3. Es macht dabei durchaus keinen Unterschied, ob wir diese Eigenschaft (Habitus) selbst oder den Menschen beschreiben, der sie hat. Allgemein gilt für großgesinnt derjenige, welcher sich großer Dinge wert hält und ein Recht dazu hat, dies zu thun; denn wer es ohne dieses Recht thut, ist ein Narr, und wo wir von Leuten sprechen, die eine Tugend besitzen, da sprechen wir nicht von Narren und Unvernünftigen.

4—5. Der Hochsinnige ist also ein Mann, der so denkt und empfindet, wie ich gesagt habe. Denn der, welcher zwar auch Ansprüche und Verdienste, aber kleine hat und dieser sich wert hält, heißt und ist ein besonnen Selbstbewußter, großsinnig aber nicht; denn die Großgesinntheit bewegt und zeigt sich in großen Verhältnissen, wie ja auch die ideale Schönheit sich nur in einem großen

1. „Bei den bisher entwickelten Tugenden zeigten sich diejenigen Triebe wirksam, welche sich offenbarten, teils in dem Streben nach Lust und in dem Fliehen der Unlust, teils in dem Streben nach Besitz und Reichtum. Es bleibt nun noch übrig der Trieb, der die Menschen danach streben macht, seine Persönlichkeit von andern anerkannt zu sehen. Diesem Triebe entspricht die Tugend der „Megalopsychie", d. h. der Hochgesinntheit (Großgesinntheit, Hochsinn, Groß- und Hochherzigkeit).

Körper darstellt[2], während kleine Menschen niedlich und wohlproportioniert sein können, schön aber nicht.

6—7. Ein Mensch aber, der eine große Meinung von sich und seinen Verdiensten hat, während er dazu gänzlich unberechtigt ist, ist ein eitel aufgeblasener; wohingegen ein Mensch, der nur seine sonst begründeten Ansprüche über deren Maß steigert, noch nicht immer ein solcher eitel aufgeblasener ist. Wer aber Geringeres beansprucht, als er wert ist, der ist ein Kleingesinnter, mögen nun die Dinge, auf die ihm sein Wert Anspruch gibt, den er selbst verkleinert, große oder mittelmäßige oder selbst auch nur kleine sein. Freilich trifft diese Bezeichnung vorzugsweise denjenigen, der bei wirklich großen Ansprüchen sich in solcher Weise unterschätzt; denn hier fragt man billig: was würde er erst thun, wenn er wirklich nicht so große Ansprüche zu erheben berechtigt wäre?

8. Was nun den Großgesinnten betrifft, so ist er, was die Größe seiner Ansprüche anlangt, ein Extrem, dadurch aber, daß er sie, so wie es nötig, geltend macht, hält er die richtige Mitte ein, denn er schätzt sich nach Gebühr und Wert, während die beiden anderen dagegen in ihrer Selbstverteidigung zu viel oder zu wenig thun. — 9. Wenn er sich denn also bei begründeten Ansprüchen großer Dinge würdig schätzt und unter dem Großen immer vorzugsweise des Größten, so kann sein Streben vorzugsweise nur auf eins gerichtet sein. — 10. Es bezieht sich nämlich sprachlich der Ausdruck Wert auf die äußeren Güter. Als deren größtes dürfen wir mit Fug dasjenige bezeichnen, welches wir den Göttern zuteilen, wonach die in hohem Ansehen und hoher Stellung befind-

2. Dies ist ein ästhetischer Fundamentalsatz bei Aristoteles, über welchen man Aristoteles*, Poetik Kap. 7, § 4; Kap. 6, § 2; Politik VII, Kap. 4, § 6 und meine Anmerkung daselbst nachsehen mag. Was speziell die Schönheit des menschlichen Leibes anbetrifft, so ist sie auch in der Anschauungsweise der beiden ältesten griechischen Dichter, Homer (Odyssee XIII, 289) und Hesiod (Schild des Herkules V. 3), immer mit Größe und Gestalt verbunden gedacht. Übrigens ist zu bemerken, daß Aristoteles mit dem Worte „Größe" (μέγεθος) in ästhetischer Beziehung sowohl extensive als intensive Größe oder auch beides zusammen bezeichnet. Vgl. Rhetorik II, Kap. 8, § 8; II, Kap. 18, § 4; III, Kap. 9, § 3.

*Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deutschland über alles.

lichen Personen Verlangen tragen und was als Siegerlohn für die schönsten Thaten gilt. Solch ein Ding ist nun die Ehre (der Ruhm), denn sie ist offenbar das größte aller äußeren Güter.[3] Die verschiedenen Arten der Ehre und Schande also sind es, auf deren Gebiete sich der Hochsinnige verhält, wie er muß. — 11. Ja, es leuchtet ohne weiteres Philosophieren ein, daß die Großgesinnten es mit der Ehre zu thun haben, denn die Ehre ist es, auf die alle großen Menschen Anspruch erheben, nur daß es nach richtigem Verhältnis ihres Wertes und ihrer Würdigkeit geschieht.

12—13. Der Kleingesinnte aber bleibt zurück hinter dem Richtigen, ebensowohl in Bezug auf seine eigene Person, als auch in Bezug auf die Dignität des Großgesinnten.[4] Der eitel Aufgeblasene dagegen überschreitet einerseits das Maß des Richtigen in Bezug auf seine Person, ohne doch darum über den Großgesinnten hinauskommen zu können. — 14. Der Großgesinnte wird also immer, da er ja eben wirklich des Größten würdig ist, der beste sein; denn immer ist eines Größeren der Bessere würdig, des Größten also auch der Beste. Daraus folgt also, daß der wahrhaft Großgesinnte notwendig gut sein muß, und man kann auch wohl als allgemein geltende Ansicht annehmen, daß das in jeder Tugend Große zum Wesen des Großgesinnten gehört; 15. und so dürfte es denn z. B. auch wohl in keiner Weise mit dem Charakter des Großgesinnten stimmen, Hals über Kopf die Flucht zu ergreifen, und ebensowenig, Unrecht zu thun. Denn aus welchem Beweggrunde wird der Niedrige handeln, in dessen Augen nichts groß erscheint?[5] Und wollte man

---

3. Wörtlich übersetzt von keinem geringern, als von unserm — Schiller:

Von des Lebens Gütern allen
Ist der Ruhm das höchste doch!
Wenn der Leib in Staub zerfallen,
Lebt der große Name noch.

Die Ehre nennt ein griechischer Sto'iker das „Ehrengeschenk" (γέρας) der Tugend. S. Stobä'us, Florile'gium II, 1, S. 208. — Vgl. unten § 15.

4. D. h. hinter der Würde, mit der unter seinen Umständen ein Großgesinnter fühlen und handeln würde. Garve.

5. D. h. für den sich alles Große und Schöne des Handelns von selbst versteht.

dieſe Betrachtung weiter in Bezug auf die einzelnen Tugenden[6] verfolgen, ſo würde ſich ergeben, daß der Großgeſinnte als ein durchaus lächerliches Weſen erſcheinen müßte, wenn er nicht zugleich dabei auch ein ſittlich guter Menſch wäre. Er würde ja auch nicht einmal Ehre verdienen, wenn er ein Schlechter wäre. Denn die Tugend iſt es ja, deren Kampfpreis die Ehre iſt[7]; und die, denen ſie zuerkannt wird, ſind die Guten.

16. Somit erſcheint die Großgeſinntheit ſo zu ſagen als krönender Schmuck aller anderen Tugenden; denn ſie macht dieſelben größer und iſt andrerſeits doch wieder ſelbſt nicht denkbar ohne jene. Darum iſt es ſchwer, in Wahrheit[8] ein Großgeſinnter zu ſein; denn es iſt unmöglich ohne die Totalität aller Tugenden.[9]

17. Alſo, wie geſagt, Ehrenbezeigungen und deren Gegenteil ſind es hauptſächlich, mit denen es der Großgeſinnte zu thun hat, und zwar wird er über ſolche Ehrenbezeigungen, welche ihm bei großen Anläſſen[10] und zwar von tüchtigen Männern[11] dargebracht werden, jene maßvolle Freude empfinden, die aus dem Bewußtſein hervorgeht, daß ihm dieſelben gebühren oder ſelbſt noch hinter ſeinem Verdienſte zurückbleiben, — denn für die vollkommene Tugend kann es nicht wohl eine ihr entſprechende Ehre geben, — allein auch ſolche[12] wird er ſich gefallen laſſen, im Hinblick darauf, daß die, welche ſie ihm bieten, ihm nichts anderes darzubringen haben. Dagegen die Ehre, welche ihm Hinz und Kunz erweiſen und bei geringfügigen Anläſſen, wird ihm völlig

6. Außer den beiden bereits angeführten, Tapferkeit und Gerechtigkeit.

7. S. oben § 9.

8. D. h. in der vollen und wahren Bedeutung des Worts.

9. Oder wie Ariſtoteles ſagt: ohne Kalokagathi'e. Vgl. Ariſto'teles, Eude'miſche Ethik VII, 15; Große Ethik II, 9. Vgl. unten X, Kap. 9, § 3.

10. Es iſt gar keine Frage, daß hier ἐπὶ μεγάλοις und nicht ἐπὶ μεγάλαις zu leſen iſt, wie ſchon Schweighäuſer und Koraïs gethan haben. Nur bei großen Anläſſen, d. h. für große Thaten, will der Großgeſinnte geehrt ſein, nicht für kleine, wie Ariſtoteles ausdrücklich weiterhin ſagt.

11. Es iſt das laudari a laudato viro des alten römiſchen Dichters Nävius.

12. Die ſeinem Verdienſte nicht entſprechen.

gleichgiltig sein, denn solche Ehrenbezeigungen sind seiner nicht würdig. Ebenso werden ihn auch Schimpfbezeigungen gleichgiltig lassen, denn von solchen wird überhaupt ihm gegenüber nie mit Recht die Rede sein können.

18. Also der hauptsächliche Gegenstand, wie gesagt, mit dem es der Großgesinnte zu thun hat, sind Ehrenbezeigungen. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß er sich auch da, wo es sich um Reichtum, Herrschermacht und überhaupt um äußeres Glück oder Unglück handelt, wie sein Los auch fallen möge, maßvoll verhalten wird und weder beim Glück in seiner Freude, noch beim Unglück in seiner Betrübnis das Maß überschreiten wird, — ist doch selbst sein Verhältnis zur Ehre nicht ein solches, daß er sie für ein absolut Höchstes hielte; — denn alle Herrschergewalt und aller Reichtum sind eben nur, weil sie Ehren gewähren, wünschenswerte Dinge, und so wollen denn auch die, welche sich im Besitze derselben befinden, um derselben willen geehrt werden. Ein Mann nun aber, in dessen Augen, wie wir sahen, selbst Ehre nur etwas Geringes ist, für den muß auch alles andere nur geringen Wert haben, — darum gelten denn auch die Großgesinnten für Hochmütige.[13]

Kap. 8. Beff.

19. Nach der allgemeinen Ansicht hält man dafür, daß aber auch die äußeren glücklichen Umstände zur Großgesinntheit beitragen. Denn die, welche von edlem Geschlechte stammen, und die, welche im Besitz von Herrschermacht oder von Reichtum sind, gelten für Leute, welche Anspruch auf Ehre haben. Denn sie befinden sich in einer Lage, welche sie über andere erhebt, und jedes Ding oder Wesen, was durch ein Gut sich in solcher über andere erhabener Lage befindet, ist um so viel geehrter, als es eben über andere erhaben ist, und so bewirken denn auch Glücksgüter solcher Art, daß die, welche sie besitzen, sich großsinniger dünken, weil ihnen nämlich von manchen Leuten Ehre gezollt wird. In Wahrheit jedoch ist es nur der Tugendhafte (der Gute) allein, dem Ehre

---

13. Der griechische Ausdruck ὑπερόπτης (wörtlich: Überseher), mit dem die Menschen gemeiniglich den Großsinnigen zu bezeichnen pflegen (δοκεῖ), bedeutet einen Menschen, der über Dinge hinwegsieht, die den Blick der gewöhnlichen Menschen zauberhaft fesseln.

gebührt. — 20. Bei wem aber zufällig alles beides[14] vorhanden ist, der wird in noch höherem Grade der Ehre wert geachtet. Menschen dagegen, die ohne Tugend[15] solche Güter besitzen, sind weder selbst berechtigt, sich großer Dinge würdig zu halten, noch drückt man sich richtig aus, wenn man sie „Großsinnige" nennt, denn das geht nicht an ohne Tugend. — 21. Wohl aber sind es eben die Besitzer solcher Güter, welche zu Hochmütigen und Übermütigen werden. Denn ohne Tugend ist es kein leichtes Ding, die äußeren Glücksgüter mit sicherem Takte[16] zu ertragen. Menschen aber, die nicht im stande sind, sie so zu ertragen, und doch dabei vermeinen, über die anderen erhaben zu sein, verachten einerseits diese ihre Nebenmenschen und lassen andrerseits ihr eigenes Handeln von der Laune des Zufalls abhängen. Sie ahmen nämlich den Großgesinnten nach, ohne doch ihm ähnlich zu sein, und thun dies also da, wo sie dazu vermögend sind; sie lassen also die tugendhaften Thaten (des Großsinnigen) ungethan und verachten bloß ihre Nebenmenschen. — 22. Allein wenn der Großgesinnte verachtet, so thut er es mit Berechtigung, — denn er beurteilt die Dinge und Menschen der Wahrheit gemäß, während die Masse (der Adelsstolzen und Geldsäcke) sich von zufälligen Eindrücken leiten läßt.

23. Der Großgesinnte ist ferner nicht ein Mensch, der sich bei kleinen Anlässen in Gefahren begibt, wie er auch nicht ein Liebhaber von Gefahren überhaupt ist, aber wohl ein Mann, der großen Gefahren zu begegnen weiß; und wenn es da gilt, da achtet er sein Leben nicht, weil er nicht das Leben unter allen Umständen für etwas Wertvolles hält. — 24. Er ist ferner der Mann danach, gern anderen wohlzuthun, während es ihn beschämt, wenn er Wohlthaten empfängt, denn jenes ist Zeichen von Überlegenheit, dieses von Inferiorität; und darum ist er auch geneigt, in solchem Falle empfangenes Gut mit Wucherzinsen zu vergelten, denn dadurch

14. Tugend und Glücksgüter.

15. Ohne eigene persönliche Würdigkeit.

16. Gr. ἐμμελῶς = so, daß man nicht aus dem Geleise der Melodie kommt.

wird letztlich der, welcher ihm etwas geleistet hat, sein Schuldner und er selbst der wahre Wohlthäter sein.

25. Auch gelten sie für Leute, welche ein gutes Gedächtnis haben für die, welchen sie wohlgethan haben, dagegen für die, von welchen sie Wohlthaten empfangen haben, nicht. Denn der Empfänger einer Wohlthat steht immer etwas unter dem, der ihm wohlgethan hat, und der Großsinnige ist doch darauf gestellt, über andere erhaben zu sein. Darum hört er sich auch an jenes gern, an dieses dagegen ungern erinnern. Deshalb, meint man, zähle auch (bei Home'r) die The'tis gegen Zeus nicht die Wohlthaten auf, die sie ihm erwiesen[17]; und ebenso erwähnten auch die Lakedämo'nier den Athenern gegenüber nicht ihrer denselben geleisteten Dienste, sondern nur der von ihnen empfangenen Wohlthaten.[18]

26. Zum Charakter des Großgesinnten gehört es ferner, daß er niemand, oder doch nur sehr ungern, in Anspruch nimmt, während er selbst dagegen stets zum Diensteleisten bereit ist; ferner, daß er gegen die Hochangesehenen und in glücklichen Umständen Befindlichen hochgemut auftritt, während er Leute mittleren Standes freundlich als seinesgleichen behandelt; denn über jene hervorzuragen ist schwer und seiner Würde gemäß, über diese leicht; und jenen seine Würde bemerklich zu machen ist nichts Unedles, während das gleiche Geringen gegenüber zu thun, von gemeiner

---

17. Achi'll bei Homer (Ilias I, 394 ff.) will, daß seine Mutter Thetis dem Zeus die großen Dienste, die sie ihm geleistet und die er daselbst aufzählt (V. 395—407) ins Gedächtnis rufe, um ihn dadurch zu bewegen, ihres Sohnes verletzte Ehre zu rächen. Aber die klügere Mutter geht bei ihrer Zusammenkunft mit dem höchsten Gotte über diesen Punkt mit bescheidener Andeutung hinweg (I, 503) und legt das Hauptgewicht auf Zeus' Macht und Gerechtigkeit, die nicht zulassen würden, daß „sie allein verachtet unter den Göttinnen dastehe".

18. Dies bezieht sich, wie Aspa'sios bemerkt, auf eine Gesandtschaft der Lakedämonier an die Athener, welche deren Hilfe gegen die Thebaner in Anspruch nehmen sollte, und dabei in der hier bezeichneten Weise verfuhr. So erzählt ein Schüler des Aristoteles, sein Neffe Kalli'sthenes (s. Ad. Stahr, Aristoteli'a, T. I, 101—106; 121—130), in seiner „Hellenischen Geschichte" in zehn Büchern, welche die Jahre 390—356 v. Christo umfaßte und aus der Aristoteles diesen Zug entnahm.

Denkart zeugt, wie wenn man den Schwachen gegenüber seine Stärke geltend macht. — 27. Ferner charakterisiert es ihn, daß er sich nicht zu Orten und Gelegenheiten hinzudrängt, worauf viel Wert gelegt wird oder wo andere bereits die erste Rolle spielen[19], daß er überhaupt sich nur langsam und zögernd regt, außer wo es eine große Ehre oder ein großes Werk gilt oder ein Werk, das wenige zu verrichten im stande sind, während es zu den großen gehört, die einen Namen machen. — 28. Er muß ferner notwendig ein offener Feind und ein offener Freund sein, denn sein Gefühl verstecken thut nur einer, der sich fürchtet. Ihm muß an der Wahrheit mehr liegen, als an der Meinung der Menschen, und sein Reden und sein Handeln immer vor aller Welt offen sein, denn er ist ein Freimütiger, weil er auf die Menschen herabsieht, und deshalb ist er auch immer geneigt, die Wahrheit zu sagen, außer in Fällen, wo er ironisch seine wahre Meinung zurückhält, eine Rolle, die er dem großen Haufen gegenüber wohl spielen mag. — 29. Ferner charakterisiert es ihn, daß er es nicht über sich zu gewinnen vermag, sich im Leben von einem andern beeinflussen zu lassen, es wäre denn von einem Freunde; denn solche Abhängigkeit ist etwas Sklavisches, deshalb haben auch alle Schmeichler eine Dienstbotengesinnung, und alle Menschen von niedriger Gesinnung sind Schmeichler. — 30. Auch setzt ihn nichts leicht in Staunen, weil es für ihn nichts Großes gibt[20], und ebensowenig ist er nachtragend, wenn er beleidigt ist, denn es liegt nicht im Wesen des Großgesinnten, etwas in der Erinnerung wiederzukäuen, zumal Widerwärtiges, sondern vielmehr darüber wegzusehen. — 31. Auch liebt er nicht, über Persönlichkeiten zu sprechen, denn er wird nicht einmal von sich selbst gern reden mögen, geschweige denn von anderen; liegt ihm doch nicht daran, weder daß man ihn lobt, noch daß die anderen getadelt werden. Und so ist er denn andrerseits auch nicht geneigt, Lobsprüche zu spenden, weil er ebensowenig Neigung hat, von anderen, selbst nicht einmal von seinen

19. Der Eitle thut das Gegenteil. S. § 36.

20. So ist Horazens Nil admira'ri gemeint. Der „Philister" (στατικός) erstaunt über alles.

Feinden, Übles zu sagen, es wäre denn, daß ihn ihr Übermut herausforderte.[21]

32. Am allerwenigsten hat er die Neigung, über Lebensnotwendigkeiten[22] oder sonst über Kleinigkeiten zu jammern und um Abhilfe zu bitten, denn das schickt sich nur für einen Menschen, der um solche Dinge eifrig bekümmert ist. — 33. Er ist ferner ein Mann, der, was den Besitz betrifft, mehr auf das Schöne, auch wenn es keinen Ertrag bringt, Wert legt, als auf das, was Ertrag und Vorteil bringt; denn eine solche Denkweise bezeichnet den Selbstgenügsamen.[23]

34. Selbst im Äußern nimmt man allgemein an, daß der Gang des Großgesinnten langsam, seine Stimme tief und gewichtig und seine Sprechweise gehalten sei. Denn ein Mensch, dem weniges wichtig ist, ist nicht zur Eile geneigt, und der nichts für groß ansieht, strengt sich nicht mit der Stimme an. Alles laute und scharfe Sprechen und alles schnelle Wesen hat darin[24] seinen Grund.

Ein solcher also ist der Großgesinnte.

Kap. 9. Beff. 35. Derjenige hingegen, welcher in der Schätzung seiner selbst zu wenig thut, ist ein Kleingesinnter, der, welcher zuviel thut, ein Aufgeblasener. Böse im eigentlichen Sinne sind allerdings auch diese beiden nicht[25], weil sie nicht darauf ausgehen, anderen Übles zu thun; aber ihre Eigenschaften sind jedenfalls fehlerhafte. Denn der Kleingesinnte, der doch dabei etwas wert ist, beraubt

---

21. Es kann auch heißen: „es wäre denn, um sie zu demütigen!" So erklärt Aspasios.

22. Man denke an die endlosen Gespräche und Klagen unserer Frauen (und altweiberhaften Männer) über hohe Butter- und Fleischpreise, Dienstbotenungeschicklichkeit u. dergl., die selbst einem, der noch lange kein Aristotelischer „Großsinniger" ist, das Dasein in Gesellschaften oft zur Hölle machen. Das von Aristoteles gewählte Wort „jammern" ist sehr bezeichnend.

23. Der sich selbst genügt, der nichts nötig hat, um anständig zu leben, als was er besitzt.

24. Nämlich in dem Gegenteil solcher Anschauungsweise, d. h. hat darin seinen Grund, daß einer auf sehr viele Dinge Wert legt, alles wichtig nimmt und eifrig dahinter her ist.

25. Das „auch" bezieht sich auf das Kap. II, § 22 dieses Buches Gesagte.

ſich deſſen, was er wert iſt, und erſcheint in dem Lichte eines Menſchen, der etwas Schlechtes an ſich hat, weil er ſich ſelbſt nicht des Guten, das ihm zukommt, würdig ſchätzt; auch beweiſt er, daß er ſelbſt nicht weiß, wer er iſt, denn ſonſt würde er Verlangen tragen nach den Dingen, deren er würdig iſt, da es ja Güter ſind. Im Leben gelten nun zwar ſolche Leute nicht für Tröpfe, ſondern vielmehr für Zaghafte.[26] Allein eine ſolche Meinung von ihnen mag nichtsdeſtoweniger dazu beitragen, ſie noch tiefer herabzubringen. Denn (ſagt man) jeder ſtrebt doch nach dem, was ihm zukommt, ſie aber halten ſich auch von den Thaten und Beſtrebungen, welche ſchön ſind, zurück, als ob ſie dazu nicht berechtigt wären, und ebenſo von allen äußeren Gütern.

36. Die Aufgeblaſenen dagegen ſind wirklich Tröpfe und Menſchen, die über ſich ſelbſt in Unwiſſenheit ſind, und zwar in eklatanter Weiſe. Denn in der falſchen Meinung, daß ihnen das gebühre, drängen ſie ſich zu allen Auszeichnungen und fallen dann letztlich durch. Sie putzen ſich auf in Kleidung und Haltung und dergleichen und ſind darauf verſeſſen, daß ihre guten Glücksumſtände vor aller Welt Augen ſichtbar werden, und reden von und über ſich, in der Meinung und Abſicht, durch dieſes alles geehrt zu werden. — 37. Als Gegenſatz ſtellt man der Großgeſinntheit vielmehr die Kleingeſinntheit gegenüber, als die Aufgeblaſenheit, denn jene kommt häufiger vor und iſt ein ſchlimmerer Fehler.[27]

---

26. Die Lesart vieler Handſchriften νοεροί (ſtatt ὀκνηροί), was Bekker beibehalten hat, iſt nach Pietro Vettori's Auseinanderſetzung gewiß die richtige. Das Wort bezeichnet dieſe „Kleingeſinnten" als Menſchen, die vor lauter ängſtlichem Reflektieren über ſich nie zu einer Selbſtgewißheit über ſich und die Dinge kommen. Sie ſind die „von des Gedankens Bläſſe angekränkelten", und Shakeſpeare's Hamlet iſt nach einer Seite ein richtiger νοερός = ein ſich ſelbſt unterſchätzender Grübler.

27. Weil das Korrektiv für ſie ſchwieriger iſt, als für die Aufgeblaſenheit. Denn der Aufgeblaſene wird faſt immer überführt, daß er ein eitler Narr iſt, oder kann doch leicht überführt werden. Schwerer dagegen iſt es, einen Menſchen zu der Einſicht zu bringen, daß er ſich zu wenig zutraue, ſich zu gering anſchlage. — Dieſes ganze Kapitel iſt eins der herrlichſten in der Ariſtoteliſchen Ethik, ein wahrer Edelſtein in dem Kunſtwerke ſeiner Seelenkunde und Morallehre. Alte und neue Ausleger haben

Viertes Kapitel.

1. Die Großgesinntheit hat es also, wie gesagt, mit Ehre hohen Grades zu thun. Nun scheint es aber, daß es auch im Bereiche der Ehre eine Art von Tugend gibt, wie bereits in den ersten Vorträgen gesagt wurde[1], von der man füglich sagen kann, daß sie zu der Großsinnigkeit so ziemlich in demselben Verhältnisse steht, wie dort die Freigebigkeit (Liberalität) zu der edlen Großprächtigkeit. Beide nämlich, sowohl die Liberalität als die hier gemeinte Tugend, halten sich von dem Bereiche des Großen fern und setzen uns dagegen in betreff der gewöhnlichen und geringfügigen Dinge und Verhältnisse in die richtige Disposition.

2. Wie es nun also beim Nehmen und Ausgeben von Geld und Geldeswert ein Mittelmaß und ein Zuviel und ein Zuwenig gibt, so gibt es auch beim Begehren nach Ehre ein Mehr oder Weniger, als recht ist, und eine Berücksichtigung des Woher und des Wie. — 3. Denn den Ehrbegierigen tadeln[2] wir als einen Menschen, der mehr, als recht ist, und für Dinge, für welche es nicht recht ist, nach der Ehre begehrt, den Ehrgeizlosen dagegen als einen Menschen, der nicht einmal darauf gerichtet ist, sich wegen schöner Thaten Ehre zu erwerben. — 4. In manchen Fällen dagegen brauchen wir die Bezeichnungen ehrbegierig und ehrgeizlos wieder als ein Lob, nennen ehrbegierig einen mannhaften und das Schöne (Edle) liebenden, und ehrgeizlos einen bescheidenen und maßvollen Menschen, wie ich das auch bereits in den ersten

---

vom christlichen Standpunkte vergebens versucht, diese großartigste Schätzung und Schilderung menschlicher Großsinnigkeit anzufechten. Die Geschichte der Menschheit und alle großen Menschen in ihr hält sie aufrecht und bestätigt die Lehre des Denkers von Stagira, der hier, ohne es zu wollen, sich selbst geschildert hat.

1. S. oben Buch II, Kap. 7, § 8. Die Art und Weise, wie hier Aristoteles, auf Früheres zurückweisend, sich ausdrückt, spricht deutlich für den Charakter von Vorlesungen, nicht von einem Buche.

2. D. h. wir brauchen das Wort „ehrbegierig" (φιλότιμος) bald im tadelnden Sinne, bald (s. § 4) im lobenden.

Vorträgen gesagt habe.[3] Es ist aber klar, daß, da der Ausdruck „begierig nach dem und dem“[4] in der Sprache verschiedene Bedeutungen hat, wir auch den Ausdruck „ehrbegierig“ nicht immer auf einunddasselbe Subjekt anwenden und also, wenn wir ihn im lobenden Sinne gebrauchen, damit einen Menschen bezeichnen, der mehr nach Ehre begehrt, als die große Masse der Menschen, dagegen im tadelnden Sinne damit ausdrücken, daß einer mehr nach Ehre begehrt, als er sollte. Weil nun hier das richtige Mittelmaß in der Sprache keine Bezeichnung hat, so beanspruchen, wie es scheint, die beiden Extreme diese gleichsam leere Stelle. Allein überall, wo es ein Zuviel und ein Zuwenig gibt, muß auch das betreffende Mittelmaß vorhanden sein. — 5. Nun steht aber fest, daß die Menschen in ihrem Begehren nach Ehre ebensogut über das, was sein soll, hinausgehen, als hinter demselben zurückbleiben und manchmal auch wieder das rechte Maß beobachten. Dieses letztere Verhalten nun wird gelobt, als ein Mittelmaß im Verhalten der Menschen zur Ehre, das in der Sprache keine Bezeichnung hat; es erscheint, gegen den Ehrgeiz gehalten, als Ehrgeizlosigkeit, gegen die Ehrgeizlosigkeit gehalten, als Ehrgeiz, gegen beide zusammen gehalten, gewissermaßen als beides.[5] Das nämliche scheint auch bei den anderen Tugenden der Fall zu sein, nur daß hier in unserem Falle die Extreme einander entgegengesetzt zu sein scheinen, weil für den, der die richtige Mitte hält, in der Sprache keine Bezeichnung vorhanden ist.[6]

---

3. S. oben II, Kap. 7, § 8—9, wo er auf diese spätere Ausführung verwies.

4. Im Griechischen ist dies ein Wort (φιλοτιμούτος), welches Aristoteles gebildet zu haben scheint.

5. D. h. beide Extreme können zuweilen den Schein der Tugend (des Mittelmaßes von beiden) annehmen. S. Biese II, S. 308—309.

6. Wir sehen, daß Aristoteles im vorigen Kapitel die Extreme der „Kleingesinntheit“ und der „Aufgeblasenheit“ nicht im Gegensatze zu einander, sondern zu ihrer Mitte, der „Großgesinntheit“, betrachtete. Dies kann er hier nicht, weil die richtige Mitte hier keinen Namen in der Sprache hat; daher erscheinen hier die Extreme einander direkter entgegengesetzt.

Fünftes Kapitel.

Kap. 11. Bekr. 1. Sanftmut ist das Wort für das Mittelmaß im Bereiche der Bethätigungen des Zorns; da aber für den hier die Mitte Haltenden die Sprache keine entsprechende Bezeichnung hat und für die Extreme eigentlich auch nicht, so wenden wir den Ausdruck „Sanftmut" auf den an, der hier die Mitte hält, obschon jener Ausdruck sich zu dem Extrem des Mangels hinneigt[1], für das in der Sprache der bezeichnende Ausdruck fehlt. — 2. Das Extrem des Übermaßes könnte als Zornmütigkeit bezeichnet werden, denn die Gemütsaffektion selbst ist und heißt Zorn; der Dinge aber, die ihn im Menschen hervorbringen, gibt es sehr viele und verschiedenartige.

3. Wer sich nun erzürnt über Dinge, über welche er soll, und gegen Personen, gegen welche er soll, ferner wie und wann und wie lange er soll, der wird gelobt und den kann man also „sanftmütig" nennen, insofern die Sanftmut für etwas Löbliches gilt. Der Sanftmütige geht nämlich darauf aus, sich nicht in Aufregung setzen und nicht von der Leidenschaft fortreißen zu lassen, sondern stets den Vorschriften der Vernunft in Bezug auf Anlaß und Dauer seines Zornes zu folgen. — 4. Fehlt er, so geschieht es mehr nach der Seite des Zuwenig hin; denn der Sanftmütige ist nicht zum Strafen und Rächen, sondern vielmehr zum Verzeihen geneigt.

5—6. Dagegen das Extrem des Zuwenigthuns im Zürnen, mag man es nun Zornlosigkeit oder sonstwie nennen, erfährt Tadel. Denn Menschen, die nicht zürnen über Dinge, worüber man sich erzürnen muß, gelten für Tröpfe und ebenso die, welche nicht zürnen, wie, wann und gegen wen es sich gehört. Denn von einem solchen meint man, er bemerke das nicht und werde davon nicht schmerzlich affiziert, und weil er nicht in Zorn gerät, sei er kein Mensch, der Beleidigungen abzuwehren wisse, da es doch das Zeichen einer knechtischen Natur ist, Beschimpfungen hinzunehmen und seine Angehörigen von anderen ruhig mißhandeln zu lassen.

---

1. D. h. des Zuwenigthuns im Zürnen.

7. Das Extrem des Übermaßes andrerseits findet statt in Bezug auf sämtliche oben angegebene Punkte; denn man kann auf Personen und über Dinge zürnen, auf die und über die man nicht sollte, und stärker, als man sollte, und schneller und längere Zeit, als man sollte. Nur findet sich das alles insgesamt nicht immer in einundderselben Person vereinigt, weil das unmöglich sein kann, denn das absolut Schlimme vernichtet zugleich sich selbst; und wo es in einer Gesamtsumme vereinigt auftritt, da wird es unerträgbar.

8. Was nun die Zornmütigen betrifft, so erzürnen sie sich einerseits schnell und gegen Personen und über Dinge, wo sie es nicht sollten und stärker als sie sollten, sie hören aber auch leicht auf zu zürnen, und das ist denn auch die beste Eigenschaft, die sie haben. Der Grund davon ist bei ihnen, daß sie ihren Zorn nicht in sich verschließen, sondern sofort gegen den, der sie reizt, infolge ihrer schnellen Reizbarkeit offen herausfahren und sich dann alsbald wieder zufrieden geben. — 9. Das Übermaß der schnellen Reizbarkeit sind die Jähzornigen und bei jeder Gelegenheit und über alles Zornmütigen, woher auch ihr Name rührt.[2] — 10. Die „Bittern“[3] dagegen sind schwer versöhnlich und zürnen lange Zeit, denn sie verschließen ihren Zorn in sich. Der Zorn findet aber Beruhigung, wenn er seinem Herausforderer vergolten hat; denn die genommene Genugthuung macht den Zorn im Menschen aufhören, indem sie statt des Schmerzgefühls ein Wohlgefühl in ihm hervorruft. Solange dies nicht geschehen ist, behalten sie das beschwerende Gefühl für sich, denn weil es nicht zu Tage tritt, redet ihnen auch niemand gut zu, und bis in einem solchen Menschen der Zorn verkocht, dazu gehört lange Zeit. Solche Leute sind also für sich selbst und für ihre allerbesten Freunde die schwerste Last.

11. Schwerlebige[4] endlich heißen wir diejenigen, welche

---

2. Sie heißen nämlich auf griechisch ἀκρόχολοι, d. h. wörtlich Leute, deren Galle aufs äußerste, bis zum Extrem, erregbar ist.

3. Das sind die Verbissenen, Verbitterten.

4. Das griechische Wort heißt wörtlich „schwere“, d. h. Menschen, mit denen schwer auszukommen ist, schwerlebige, die alles schwer nehmen (χαλεπαίνειν), über alles schwer ergrimmen und ihren Grimm nicht verstecken.

bei Anlässen zürnen, wo sie nicht sollten, und stärker, als sie sollten, und längere Zeit und sich nie zufrieden geben, ohne Genugthuung genommen und ihren Beleidiger gezüchtigt zu haben.

12—13. Unter den beiden fehlerhaften Extremen ist es das des Übermaßes, welches wir der Sanftmut vorzugsweise als Gegensatz gegenüberstellen, denn es findet sich häufiger, weil die Neigung, sich zu rächen, mehr in der menschlichen Natur liegt. Auch sind im Leben die Schwerlebigen weit unangenehmere Gesellen. Was aber bereits in den früheren Vorträgen gesagt ist[5], das geht auch aus dem soeben Gesagten deutlich hervor: daß es nämlich nichts Leichtes ist, genaue Bestimmungen darüber zu geben, wie, gegen wen, über welcherlei Dinge und wie lange man zürnen soll und wie weit hier einer in jedem Stücke mit Recht gehen kann und wo der Fehler beginnt. Denn wer nur ein klein wenig von der richtigen Mitte nach dem einen oder dem andern Extrem hin abweicht, der erfährt im Leben keinen Tadel; ja zuweilen loben wir die, welche im Zürnen zu wenig thun, und erklären sie für Sanftmütige und die Zornigen für Mannhafte und für Leute, die das Zeug zum Herrschen haben. Wo nun aber der Punkt liegt, auf welchem der so von der richtigen Mitte Abweichende, in Bezug auf die Stärke und die Äußerungsweise seines Zorns, ein Tadelhafter wird, das läßt sich durch Worte nicht wohl bestimmen. Denn hier hängt das Urteil von den jedesmaligen besonderen Umständen und vom Gefühle ab. — 14. Nur soviel allerdings liegt auf der Hand, daß die mittlere Gemütsverfassung Lob verdient, zufolge deren wir nur auf die Personen und über die Dinge, worüber wir sollen und *wie* wir sollen und so weiter, zürnen, daß dagegen die Ausschreitungen und das Zuwenigzürnen tadelhaft sind, und zwar, wenn beide gering sind, in gelindem Maße, wenn sie weiter gehen, in stärkerem und wenn sie endlich sehr weit gehen, in sehr starkem Maße. Wir haben uns also, wie wir sehen, des Mittelmaßes zu befleißigen. Somit genug von den verschiedenen, auf den Zorn bezüglichen Gemütsverfassungen.

---

5. S. oben I, Kap. 3, § 1; II, Kap. 6, §§ 7—9.

Sechstes Kapitel.

1. Im geselligen Leben und Umgange, im Gesprächs- und Geschäftsverkehr gibt es eine Klasse von Leuten, welche man als Allerweltsgefällige bezeichnet, die alles und jedes dem andern zu Liebe loben, in nichts Widerpart halten, sondern die Ansicht hegen, daß es ihre Pflicht sei, den Menschen, mit denen sie zusammenkommen, keine unangenehmen Eindrücke zu machen. — 2. Dagegen die, welche im Gegensatze zu diesen überall Widerpart halten und sich durchaus nicht darum kümmern, ob sie anderen unangenehme Eindrücke bereiten, werden Eigensinnige und Streitsüchtige genannt. Kap 12. Beff.

3. Es liegt auf der Hand, daß diese vorgenannten Gemütsverfassungen tadelhaft sind und daß die zwischen beiden in der Mitte liegende Lob verdient, zufolge deren jemand nur demjenigen Beifall geben oder widersprechen wird, was er billigen oder verwerfen muß, und in der Weise, wie er es muß. — 4. Eine Benennung ist für diese Gemütsverfassung in der Sprache nicht vorhanden, doch kommt ihr am meisten das Wort Freundlichkeit[1] zu; denn ein Mensch von dieser mittleren Gemütsverfassung ist ungefähr das, was wir mit der Bezeichnung eines wackern und gefälligen Freundes ausdrücken wollen,[2] wenn noch die Liebe des Herzens hinzukäme.[3] — 5. Allein sie ist verschieden von der Freundschaft[3], weil sie ohne Leidenschaft ist und keine Liebe des Herzens für die Personen voraussetzt, mit denen man verkehrt. Denn nicht Liebe oder Freundschaft sind der Grund, weswegen derjenige, der die hier in Frage kommende Tugend besitzt, in den jedesmaligen einzelnen Fällen seinen Beifall gibt, wie es sich gehört, sondern er thut dies darum, weil er ein Mensch solcher Art[4] ist. Denn seine Handlungsweise wird ganz dieselbe sein gegen Bekannte und

1. Dieses Wort ist im Griechischen dasselbe, welches zugleich unsere „Freundschaft" bezeichnet, φιλία.
2. Die zum Begriffe des wirklichen „Freundes" gehört.
3. D. h. von der Freundlichkeit des „Freundes".
4. D. h. weil er diese immer habituell gewordene Fertigkeit (ἕξις) besitzt, welche der § 3 charakterisiert.

Unbekannte, gegen Nahestehende und Fernstehende, nur daß er auch hier in jedem einzelnen Falle immer verfährt, wie es sich schickt, denn es paßt sich doch nicht für Nahestehende und Freunde, ganz gleiches Interesse zu hegen, und ebensowenig den einen und den anderen ohne Unterschied etwas Verletzendes anzuthun.

6. Im allgemeinen also gilt, wie gesagt, daß er mit den Menschen verkehren wird, wie es sich gebührt; wenn es sich aber um die Rücksicht auf das Schöne und Nützliche handelt, so wird sein Absehen darauf gerichtet sein, möglichst keinen zu verletzen oder wo möglich denen, mit denen er zu thun hat, etwas Angenehmes zu bereiten. — 7. Denn die in den geselligen Beziehungen des Lebens vorkommenden angenehmen und unangenehmen Eindrücke sind das Feld, auf welchem seine Tugend sich zeigt, und hier wird er allerdings in allen den Fällen, wo das Beitragen zum Vergnügen anderer ihm selbst nicht anständig oder gar nachteilig ist, das Rauhe herauskehren und es vorziehen, den Menschen etwas Unangenehmes zu sagen oder zu thun. Und ebenso auch, wenn dem, der etwas Unangenehmes thut, dies Thun den Vorwurf der Unschicklichkeit, und zwar einen nicht kleinen, oder einen wirklichen Schaden zu Wege bringt, während ein Widersetzen seinerseits jenem nur eine geringe Unannehmlichkeit verursacht, so wird er jenes Thun nicht gutheißen, sondern dagegen das Rauhe herauskehren.

8. Ferner wird er anders umgehen mit Personen von Bedeutung und Ansehen, als mit den ersten besten, mit näher Bekannten anders, als mit Entfernteren, und so weiter nach den andern hier in Frage kommenden Unterschieden: er wird jedem geben, was ihm zukommt, wird an und für sich betrachtet immer lieber angenehme Eindrücke machen und sich scheuen, zu verletzen, jedoch mit der Einschränkung, daß er sein Verhalten nach den möglichen Folgen, wenn diese irgendwichtiger Art sind, reguliert, ich meine, nach dem, was schön (ehrenhaft, sittlich) und was nützlich ist. Und so wird er denn auch selbst um eines einmaligen großen künftigen Vergnügens willen dem andern wohl einmal eine kleine Unannehmlichkeit anthun.

9. Solch' eine Art Mensch ist also der hier die Mittelstraße haltende, einen Namen aber hat für ihn die Sprache nicht. Was aber seine Gegensätze betrifft, so ist der überall anderen zu Gefallen

„mitmachende", wenn er ohne alle weitere Nebenabsicht bloß darauf ausgeht, den „Angenehmen" zu machen, ein „Allerweltsgefälliger"; wenn er es aber thut, um für seine Person dadurch einen Vorteil an Geld oder Geldeswert zu holen, so ist er ein Schmeichler. Dagegen ist der, welcher gegen alle Welt und bei jeder Gelegenheit das Rauhe herauskehrt, wie oben gesagt, ein Eigensinniger und Streitsüchtiger. Daß die beiden Extreme unmittelbar einander entgegengesetzt zu sein scheinen, rührt daher, weil das zwischen beiden liegende richtige Mittelmaß keine eigene Benennung hat.

Siebentes Kapitel.

1. So ziemlich auf demselben Gebiete bewegt sich ferner auch diejenige Tugend, welche das Mittelmaß der Prahlerei bildet. Auch sie hat in der Sprache keinen Namen. Es ist aber nicht übel gethan, auch diese namenlosen Tugenden zu besprechen; denn durch solches Eingehen auf die einzelnen Tugenden gewinnen wir jedenfalls mehr Einsicht in das Gebiet der Sittlichkeit und bestärken uns in der Überzeugung, daß die Tugenden mittlere Grade sind, durch den Gewinn der Einsicht, daß dies überall der Fall ist.

2. Was nun die Tugenden des geselligen Lebens betrifft, so haben wir von den Charakteren, für deren Benehmen das Angenehme und das Unangenehme maßgebend sind, bereits gesprochen, und so wollen wir denn jetzt von denen reden, welche einerseits der Wahrheit, andererseits der Lüge zugethan sind in Reden und Handlungen und in jedem, was sie affektierend in Anspruch nehmen. — 3. Hier nun gilt der Prahler für einen Menschen, der geneigt ist, ehrenvolle Dinge für sich in Anspruch zu nehmen, die er entweder gar nicht oder doch nicht in dem affektierten Maße besitzt, während dagegen der Ironiker* wieder das, was er von solchem besitzt, in Abrede stellt oder verkleinernd darstellt; — 4. der endlich, welcher die Mitte zwischen beiden hält und so zu sagen immer er selbst[1],

1. Im Text ist dies ein Wort, αὐθέκαστος, d. h. wörtlich: ein „Immererselber".

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

ist wahrhaft in Leben und Reden, bekennt offen zu haben, was er hat, und zwar weder mehr noch weniger. — 5. Nun kann man in jedem einzelnen Falle dieser verschiedenen Arten des Betragens und Handelns entweder aus einer bestimmten Absicht oder ohne irgend eine solche handeln. Wie aber jemand beschaffen ist, so handelt und so lebt er auch, wenn er nicht eine bestimmte Absicht bei seinem Handeln hat.

6. An und für sich genommen ist das Lügen gemein und tadelnswert, die Wahrheit immer schön und lobenswert; und so ist denn auch der Wahrhafte, weil er die richtige Mitte ist, lobenswert, die Lügenden dagegen alle beide tadelnswert, und zwar der Prahler in höherem Grade. — 7. Wir wollen über jeden von diesen beiden besonders sprechen, aber zuerst von dem Wahrhaften. Man beachte nämlich, daß wir hier nicht von demjenigen reden, der in Verträgen ehrlich Wort hält, und überhaupt nicht von allen den Fällen, wo es auf Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit ankommt (denn solche gehören offenbar zur Kategorie einer andern Tugend), sondern von solchen Fällen und Verhältnissen, wo einer — ohne daß etwas derart[2] ins Spiel kommt — in Rede und Leben bei der Wahrheit bleibt, darum weil dies seine habituelle Eigenschaft ist. — 8. Man kann solch einen Mann sehr wohl als einen wackeren bezeichnen. Denn wer ein Wahrheitsliebender ist, der die Wahrheit sagt auch da, wo es nicht wesentlich darauf ankommt, der wird eben auch da, wo es darauf ankommt, nur um so mehr die Wahrheit sagen. Denn er wird in solchem Falle sich vor der Lüge um so mehr, wie vor etwas Schimpflichem, scheuen, als er sich ja auch vor ihr, abgesehen von allem und jedem damit verbundenen Interesse, scheute. Ein solcher Mann aber ist lobenswert. — 9. Weicht er etwas von der Wahrheit ab, so bleibt er lieber etwas unter der Wahrheit, denn dies erscheint taktvoller, weil alle Überhebung widerwärtig ist.

10. Der dagegen, welcher größere Vorzüge zu haben affektiert, als er wirklich besitzt, um nichts und wieder nichts, gleicht zwar so ziemlich einem Lumpen, — denn er würde sonst an der bloßen

2. Abgeschlossene Verträge, Recht und Unrecht.

Lüge nicht sein Vergnügen haben, — aber in den Augen der Welt erscheint er doch mehr als ein Narr, denn als ein schlechter Mensch. — 11. Thut er es aber aus einer bestimmten Absicht, so ist wieder ein Unterschied, will er sich nämlich damit bloß Ansehen und Ehre geben, wie der eigentliche Prahler, so ist er nicht allzuhart zu beurteilen; ist aber sein Zweck Geld oder Geldeswert, so ist die Unanständigkeit schon größer. — 12. Übrigens aber liegt der Begriff des Prahlers nicht in seinem Vermögen zu prahlen, sondern in seiner auf das Prahlen gerichteten Willensabsicht[3], denn ein Prahler ist ein Prahler, insofern das Prahlen seine ihn kennzeichnende habituelle Eigenschaft ist, wie auch ein richtiger Lügner nur der ist, der an der Lüge an und für sich sein Vergnügen hat, während wieder ein anderer aus Begierde nach Ruhm oder nach Vorteil lügt. — 13. Was nun diejenigen betrifft, die da prahlen, um sich ein Ansehen bei den Leuten zu geben, so pflegen sie sich solche Dinge anzudichten, welche man lobt oder deren Besitzer man glücklich preist; die hingegen, die aus Gewinnsucht aufschneiden, dichten sich solche Dinge an, von denen auch ihre Nebenmenschen Genuß haben und deren Nichtvorhandensein sich zugleich leicht kaschieren läßt, so einer macht sich z. B. für einen gescheiten Wahrsager oder Arzt.[4] Falsche Anmaßungen dieser und ähnlicher Geschicklichkeiten sind die am meisten vorkommenden Prahlereien, weil bei ihnen gerade das, was ich gesagt habe, stattfindet.[5]

14. Die Ironischen[6] hingegen, die in ihren Reden auf das Verkleinern ihres Werts und ihrer Eigenschaften ausgehen, er-

3. Dasselbe sagt Aristo'teles von dem „Sophistischen". Rheto'rik I, Kap. 1.

4. Die Neigung zum quacksalbernden „Doktern" war im Altertum ebenso groß, wie jetzt noch, und Aristoteles, der gründlich gebildete Arzt, hatte davon sicher Erfahrungen genug gemacht. Ebenso ist es mit der „Wahrsagerei", über die Aristoteles auch in der Rhetorik spottet (s. daselbst Buch III, Kap. 5, § 4 und dort die Anmerkung).

5. Daß sie von anderen gesucht werden und daß sie nicht wohl beurteilt werden können. Garve.

6. Die „umgekehrten Heuchler", wie sie Goethe nennt, die sich geringer, unwissender, schlechter ꝛc. machen und darstellen, als sie sind, oder vielmehr ihre positiven Eigenschaften, ihr gründliches Wissen, ihre Macht, ihren Einfluß, Reichtum u. s. f. als gering darstellen.

scheinen als Leute von anmutigeren und gebildeteren Sitten. Denn der Grund, warum sie so reden, ist nicht, etwas zu gewinnen, sondern alle Aufgeblasenheit zu vermeiden. Vor allem sind auch sie[7] geneigt, das, was ihnen Anspruch auf Auszeichnung gewähren könnte, in Abrede zu stellen, wie das auch Sokrates zu thun pflegte.[8] — 15. Diejenigen aber, welche solche Affektation auch auf unbedeutende und vor aller Augen liegende Dinge ausdehnen, werden Affektationströdelkrämer[9] genannt und machen sich leicht verächtlich. Ja, zuweilen erscheint es als offenbare Renommage, wie z. B. die Mode der spartanischen Tracht[10]; denn ebensowohl, wie die Überhebung in solchen äußeren Dingen, ist auch das allzuweit getriebene Zuwenigthun darin etwas Renommistisches. — 16. Die hingegen, welche solche Verstellung mäßig anwenden und bei Dingen, wo ihre Verstellung nicht gar zu sehr auf der flachen Hand und vor aller Augen liegt, gewinnen dadurch den Schein freier und anmutiger Menschen. Als Gegensatz endlich stellt man dem Wahrhaften den Prahler[11] gegenüber, weil er das schlimmere Extrem ist.

---

7. Auch sie. Dies „auch" bezieht sich auf das im Kap. 3, § 27 und § 36 von dem „Großgesinnten" Gesagte.

8. S. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, S. 60.

9. Das hier von Aristoteles gemeinte Wort, womit die griechische Sprache seiner Zeit solches kleinliche Täuschenwollen anderer durch Verleugnung kleiner und vor aller Welt Augen sichtbarer Eigenschaften, Vorzüge, Vorteile der Lebensumstände ꝛc. bezeichnet, heißt βαυκανοπανοῦργοι und entspricht etwa dem französischen frippier oder dem deutschen Tandelkrämer. Dahin gehört, wenn z. B. ein Louis Philippe seine Töchter zur Nähterei anhält oder wenn ein Fürst, um sparsam zu erscheinen, einen alten schlechten Mantel trägt. „Solche Leute machen sich lächerlich, denn man durchschaut sie leicht," sagt Aristoteles. Die damalige Mode, sich spartanisch zu kleiden, war eine solche Affektation, wie Aristoteles weiterhin bemerkt.

10. Es gab solche Narren damals in Athen, wie wir aus Platon und Aristophanes wissen, die in der Tracht spartanische Simplicität und Bedürfnislosigkeit erheuchelten, wie es 1848 in Deutschland aristokratische Blusenträger gab, die in und mit dem Fuhrmannskittel demokratisches „Volk" spielten.

11. Nicht den „Ironiker", den „umgekehrten Heuchler", den Verkleinerer seiner selbst.

Achtes Kapitel.

Da nun aber im menschlichen Leben auch die Erholung ihre Stelle hat und in dieser wieder eine mit heiterem Scherze verbundene Unterhaltung, so nimmt man an, daß es auf diesem Gebiete ein gewisses taktvolles Umgangsbetragen gibt, welches seine Regeln hat über das, was man sagen und wie man es sagen und ebenso was und wie man es hören soll. — 2. Offenbar gibt es auch in diesen Dingen ein Übertreiben der richtigen Mitte und ein Zurückbleiben hinter derselben. — 3. Es gelten also z. B. die, welche auf dem Gebiete des Lachenerregenden zuviel thun, für Possenreißer und Lästige, da sie immer und überall auf Lachwitz versessen sind und weit mehr darauf aus sind, Lachen zu erregen, als etwas Anständiges zu sagen und den Gegenstand ihrer spottenden Bemerkungen nicht zu verletzen.[1] Dahingegen Menschen, die selbst nie ein komisches Wort über die Lippen bringen und, wenn andere so etwas sagen, dazu sauer sehen, gelten für roh[2] und ungebildet. Die aber, welche taktvoll zu scherzen verstehen, heißen gewandte Menschen, womit man ausdrücken will, daß sie sich gleichsam nach allen Seiten der Laune mit Leichtigkeit wenden können, ohne anzustoßen. Denn solche taktvolle und geschmackvolle Scherze sieht man an für Bewegungen des sittlichen Geistes, und wie man die Körper nach ihren Bewegungen beurteilt, so auch den sittlich-geistigen Charakter des Menschen. — 4. Weil jedoch das Lächerliche in der Welt eine große Rolle spielt und die meisten Menschen über Gebühr an Scherz und Witzreden Wohlgefallen haben, so wird auch wohl den possenreißerischen Witzbolden der Name geistesgewandter Menschen beigelegt, weil man sich an ihnen amüsiert, und doch ist zwischen beiden, wie aus dem Gesagten klar ist, ein nicht geringer Unterschied.

---

1. Einen solchen schildert Homer in der Figur des Therſ'tes, s. Ilias II, 212 ff.

2. Die Franzosen nennen solche „wilde" (ἄγριους), wie sie griechisch heißen, sauvages.

5. Dem mittleren Habitus ist auch diejenige Eigenschaft eigentümlich, welche Anständigkeit heißt. Der Anstandsvolle wird nämlich nur solche Dinge sagen und anhören, die für einen wackern und freigebildeten Mann zu sagen und zu hören sich schickt. Denn allerdings gibt es auf dem Gebiete des Scherzes manches, was ein solcher gar wohl zu sagen und zu hören ansteht, und es ist ein Unterschied zwischen dem Scherze eines edelfreien Mannes und eines Gesellen von gemeinem, sklavischem Charakter und wiederum zwischen dem Witz des Gebildeten und des Ungebildeten. — 6. Das kann man unter anderem auch aus einer Vergleichung der alten und der neuen Komödien erkennen. Bei jenen nämlich bestand das Lächerliche in der Zotenreißerei, bei diesen in der versteckten Anspielung, was beides im betreff der Anständigkeit und Schicklichkeit einen großen Unterschied macht.[3]

7. Nun fragt sich: wie sollen wir den, der auf die richtige Weise spottet, definieren? Sollen wir fragen: der ist es, der den Hörenden nicht verletzt oder ihn sogar erfreut? Oder sollen wir vielmehr sagen: gerade dies letztere ist ja eben unbestimmbar; denn einunddieselbe Sache, die dem einen widerwärtig ist, ist dem anderen angenehm. — 8—9. Ebenso wird es auch mit dem Eindrucke sein, den einer beim Hören empfängt.[4] Was nämlich einer anhören mag, das, meint man, möge er auch wohl thun. Allein das hat doch seine Einschränkung; er wird sicher nicht alles (was er wohl einmal anhören mag) auch thun, denn der Spottwitz ist eine Art Injurie, und gegen gewisse Injurien gibt es gesetzliche Bestimmungen.[5] Eigentlich sollte es freilich auch solche gesetzliche Bestimmungen gegen das Spottwitzeln geben. — 10. Da dies aber nicht wohl angeht, so wird der freie und gebildete Mann sich

---

3. Aristoteles hat entschieden mehr Vorliebe für die „anständige", das „Schicklichkeitsgefühl" nicht durch grobe Zoten verletzende neue Komödie der attischen Litteratur. S. Biese II, 697—698.

4. Aristoteles will offenbar in diesem Paragraphen sagen: nicht die Rücksicht auf die Zuhörer, sondern die stete Rücksicht auf sich selbst, auf das, was sich mit seiner Würde und Bildung verträgt, mache den feinen, gebildet scherzenden und witzigen Mann.

5. Vgl. unten V, Kap. 1, § 14; Probleme XXIX.

von selbst so verhalten, indem er sich selbst sozusagen Gesetz ist. Ein solcher ist nun also eben der, der das Mittelmaß auf dem Gebiete des Scherzes und Witzes beobachtet, gleichviel, ob er „anständig" oder „gewandt" heiße. Bei dem Witzjäger dagegen ist das Lächerliche stärker als er, und um den Preis, Lachen zu erregen, schont er weder sich selbst, noch die anderen, und sagt er Dinge, dergleichen ein feiner Mann nie in den Mund nehmen, oft selbst nicht einmal anhören mag.

11. Der Plumpe und Rohe seinerseits ist für solchen geselligen Verkehr überhaupt unbrauchbar, denn er gibt nichts dazu aus und nimmt an allem Anstoß. Und doch gelten die Erholung und der Scherz für ein notwendiges Ingrediens des Lebens.

12. Die genannten, im geselligen Leben sich bethätigenden Tugenden sind also drei an der Zahl und haben es sämtlich zu thun mit dem gesellschaftlichen Verkehr mittelst gewisser Reden und Handlungen. Voneinander unterschieden sind sie dadurch, daß die eine es mit der Wa[illegible]rkeit, die beiden anderen mit dem Angenehmen zu thun haben. Von den letzteren bewegt sich die eine in dem Bereiche des heiteren Verkehrs, die andere innerhalb der übrigen menschlichen Umgangs- und Verkehrsverhältnisse.

Neuntes Kapitel.

1. Von der Scham dagegen kann nicht füglich als von einer Tugend die Rede sein; denn sie gleicht vielmehr einem passiven Seelenzustande, als einem thätigen Verhalten. — 2. Definiert wird sie indes als eine gewisse Furcht vor schlechtem Rufe[1] und kundgibt sie sich, ähnlich wie die Furcht, im Gebiete des Schrecklichen; denn die, welche sich schämen, erröten, und die, welche sich in Todesgefahr fürchten, erblassen. Beide scheinen somit körperlich zu sein, was mehr von einem aktiven Habitus gilt. — 3. Doch paßt sich dieser Seelenzustand nicht für jedes Alter[2], sondern nur für das jugendliche. Wir meinen nämlich, die Jugend habe es

1. Vgl. Rhetorik II, Kap. 6.
2. Vgl. Platon, Staat S. 465 c.

nötig, schamhaft zu sein, weil sie unter dem Einflusse der Leidenschaft stehend sich vielfach verfehle und also durch die Scham davon abgehalten werde. Und so loben wir es denn auch an jungen Leuten, wenn sie schamhaft sind, aber einen Mann in älteren Jahren hat wohl noch kein Mensch mit dem Lobe zu ehren gemeint, daß er verschämt sei, denn von einem solchen meint man, es sei seine Pflicht, nichts zu thun, dessen einer sich zu schämen hat. — 4. Auch hat ja der rechtschaffene Mann gar nichts mit solchem Schämen zu thun, da man sich ja nur über die schlechten Handlungen schämt, die ja gar nicht in den Bereich seines Handelns gehören.

5. Ob es sich um Dinge handelt, die in Wahrheit schämenswert sind oder es nur nach der herrschenden Meinung sind, das macht hier keinen Unterschied, denn der rechtschaffene Mann soll weder die einen noch die andern thun, so daß er also nie sich zu schämen hat. — 6. Dagegen der Schlechte eben ist ein Mensch von der Art, daß man sich von ihm das Ausüben von irgend etwas Schämenswertem zu versehen hat. Eine Seelenverfassung aber, zufolge welcher ein Mensch, im Falle er so etwas thäte, sich schämen würde und deshalb sich für einen rechtschaffenen Mann halten zu dürfen glaubte, ist eine Ungereimtheit. Denn es sind freiwillige Handlungen, auf welche sich die Scham bezieht, freiwillig aber wird der rechtschaffene Mann niemals das Schlechte thun.

7. Jedoch kann allerdings die Scham unter Voraussetzung etwas Gutes sein, nämlich wenn wir sagen: „jemand würde sich schämen, wenn er das und das thäte". Aber dies[3] gilt nie von den Tugenden. Wenn die Unverschämtheit und das sich Nichtscheuen vor schlechten Handlungen etwas Schlechtes ist, so ist darum noch nicht gleich das Sichschämen, wenn man dergleichen thut, auch etwas Gutes. — 8. Auch die Enthaltsamkeit ist keine Tugend, sondern eine Art von gemischter Affektion der Seele, doch über sie werden in den späteren Vorträgen Fingerzeige gegeben werden.[4] Jetzt wollen wir von der Gerechtigkeit sprechen.

3. Dies, daß sie nur ex hypo'thesi, unter Voraussetzung, gut waren.
4. Im siebenten Buche.

Fünftes Buch.

Erſtes Kapitel.

Wir gehen jetzt über zu der Unterſuchung über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und zur Beantwortung der Fragen: Mit welcher Art Handlungen haben ſie es zu thun? Was für eine Art von Mittelmaß iſt die Gerechtigkeit und welches ſind die Extreme, deren Mitte das Gerechte iſt?

2. Wir wollen nun bei dieſer unſerer Unterſuchung nach derſelben Methode[1] verfahren, wie bei den vorhergehenden. — 3. Wir nehmen alſo wahr, daß alle Welt mit dem Worte Gerechtigkeit denjenigen geiſtigen Habitus bezeichnen will, infolge deſſen die Menſchen zu gerechten Handlungen geſchickt ſind und infolge deſſen ſie auch wirklich gerecht handeln und das Gerechte wollen, und daß man ebenſo unter Ungerechtigkeit den Habitus verſteht, zufolge deſſen die Menſchen Unrecht thun und das Ungerechte wollen. Wir legen deshalb zunächſt dieſe Erklärungen gleichfalls im allgemeinen

1. Dieſe Methode geht aus von der Unterſuchung des empiriſtiſchen Sprachgebrauches, wie er ſich im Munde des Volkes gebildet hat. Auf dieſe vox populi hält Ariſtoteles viel; von ihr geht er aus, auf ſie kommt er überall in dieſen Unterſuchungen zurück. Wo ihn die Sprache im Stiche läßt, da merkt er die Lücken, das heißt die ἀνώνυμα, die „fehlenden Bezeichnungen“ an (z. B. II, Kap. 7, § 2; § 8 u. 11; III, Kap. 7, § 7; IV, Kap. 3, § 4 und 5; IV, Kap. 5, § 1; Kap. 6, § 9) und verſucht, ſie zuweilen durch neue Wortbildungen auszufüllen. Vgl. Nieländer a. a. O. S. 13.

unserer Untersuchung zu Grunde. — 4. Es verhält sich nämlich mit den Fertigkeiten nicht ebenso, wie mit den Wissenschaften und Vermögen, Vermögen nämlich und Wissenschaft begreifen jedesmal die Gegensätze unter sich, die Fertigkeit aber in einem Gegensatze begreift nicht auch den andern in sich[2]; z. B. infolge der Gesundheit werden nicht auch die entgegengesetzten Verrichtungen gethan, sondern nur die gesunden. Wir sprechen nämlich von einem „gesunden Gange", wenn der Mensch geht, wie ein Mensch im gesunden Zustande gehen muß.[3]

5. In vielen Fällen wird von zwei entgegengesetzten Fertigkeiten die eine aus der anderen erkannt, in vielen anderen dagegen erkennt man die Fertigkeit aus den unter ihr befaßten Dingen. Ist es z. B. klar, welches die Wohlbeschaffenheit einer Sache ist, so wird daraus auch die Mißbeschaffenheit derselben erhellen, wie aus dem, was zur Wohlbeschaffenheit beiträgt, die Wohlbeschaffenheit und aus dieser das, was zur Wohlbeschaffenheit beiträgt. Wenn z. B. die Wohlbeschaffenheit in der Fertigkeit des Fleisches besteht, so muß notwendig wieder die Mißbeschaffenheit in der Welkheit des Fleisches bestehen, und das die Wohlbeschaffenheit Bewirkende muß das sein, was Festigkeit im Fleische zu erzeugen geschickt ist. — 6. In den meisten Fällen ist damit noch verbunden, daß wenn von zwei entgegengesetzten Fertigkeiten (Habitus) die eine sprachlich in mehrerlei Bedeutung gebraucht wird, auch die andere in solcher mehrfachen Bedeutung gebraucht wird, also z. B. wenn dies mit dem Worte „gerecht" geschieht, es auch mit dem Worte „ungerecht" geschieht.

Kap. 2 Bekk. 7. Nun scheinen aber in der That die Begriffe „Gerechtigkeit" und Ungerechtigkeit in mehr als einer Bedeutung gebraucht zu werden, allein weil ihre Synonymi'e sehr nahe verwandt ist, wird der Unterschied nicht so leicht bemerkt und springt nicht so wie bei

2. D. h. die Wissenschaft einer Sache, das Vermögen, etwas zu thun, ist zugleich die Wissenschaft ihres Entgegengesetzten, das Vermögen auch das Entgegengesetzte zu thun. Vgl. Aristoteles, Metaphysik III, Kap. 2, § 1 und daselbst die Anmerkung von Schwegler, T. III, S. 119.

3. Die Gesundheit ist eine ἕξις, d. h. ein Habitus, eine Fertigkeit des Körpers.

den weiter voneinander entfernten in die Augen. Denn der Unterschied der sichtbaren Form ist groß, wenn z. B. das Wort „Schlüssel" synonym gebraucht wird, um die Knochen unter dem Halse der Tiere und um das Werkzeug zu benennen, womit man die Thüren schließt. — 8. So wollen wir denn nun sehen, in wievielfacher Bedeutung das Wort „der Ungerechte" sprachlich gebraucht wird.

Als ein Ungerechter gilt zunächst der Gesetzwidrighandelnde, ferner der Übervorteiler und der Unbillige[4], der nicht mit gleichem Maße mißt; daraus folgt, daß der Gerechte seinerseits der Gesetzlichhandelnde und der Billige sein wird. Folglich wird auch der Ausdruck „das Gerechte" das Gesetzliche und das Billige bedeuten, „das Ungerechte" hingegen das Ungesetzliche und das Unbillige. — 9. Derweil der Ungerechte nun aber auch zugleich ein Übervorteiler ist, so werden das Gebiet, auf dem er sich bewegt, die Güter sein, nicht alle, sondern nur alle diejenigen, in bezug auf welche man von „glücklichen äußeren Umständen" und „unglücklichen äußeren Umständen" redet; diese sind allerdings abstrakt genommen immer Güter, sie sind es aber nicht immer für den oder den. Und doch sind die Menschen hinter diesen Gütern her und erwünschen sie sich. Sie sollten es aber nicht, sondern was ihr Wünschen und Beten anlangt, so sollten sie vielmehr wünschen und beten, daß die Güter, welche dies in abstracto sind, es auch für sie in ihren speziellen und konkreten Verhältnissen sein möchten, was dagegen ihre freie Wahl anlangt, so sollten sie nur die Güter wählen, die es für sie sind.[5]

---

4. Im Texte heißt es „der Ungleiche" (ὁ ἄνισος), d. h. der anderen nicht gleiche Rechte, wie sich selber, zugesteht; sein Gegensatz ist der Gleiche. Unter den Begriff des ersteren fällt zugleich „der Übervorteiler", der Mehrhabenwoller (ὁ πλεονέκτης), da die Übervorteilung anderer eben die der Billigkeit gemäße Gleichheit ausschließt. Daher die Reduktion auf zwei und weiterhin (Kap. 2) auf einen Begriff. Trendelenburg (Über einige Stellen im fünften Buch der Ethik S. 5) will die Worte καὶ ὁ ἄνισος gestrichen wissen.

5. Das ist der Sinn des frommen Spruches, den Sokrates im Munde führte:

„Nicht, was ich wünsche, werde mir, nur, was mir frommt!"

Im Sinne dieses Spruches verbot Pythagoras sogar seinen Jüngern

unserer Untersuchung zu Grunde. — 4. Es verhält sich nämlich mit den Fertigkeiten nicht ebenso, wie mit den Wissenschaften und Vermögen, Vermögen nämlich und Wissenschaft begreifen jedesmal die Gegensätze unter sich, die Fertigkeit aber in einem Gegensatze begreift nicht auch den andern in sich[2]; z. B. infolge der Gesundheit werden nicht auch die entgegengesetzten Verrichtungen gethan, sondern nur die gesunden. Wir sprechen nämlich von einem „gesunden Gange", wenn der Mensch geht, wie ein Mensch im gesunden Zustande gehen muß.[3]

5. In vielen Fällen wird von zwei entgegengesetzten Fertigkeiten die eine aus der anderen erkannt, in vielen anderen dagegen erkennt man die Fertigkeit aus den unter ihr befaßten Dingen. Ist es z. B. klar, welches die Wohlbeschaffenheit einer Sache ist, so wird daraus auch die Mißbeschaffenheit derselben erhellen, wie aus dem, was zur Wohlbeschaffenheit beiträgt, die Wohlbeschaffenheit und aus dieser das, was zur Wohlbeschaffenheit beiträgt. Wenn z. B. die Wohlbeschaffenheit in der Fertigkeit des Fleisches besteht, so muß notwendig wieder die Mißbeschaffenheit in der Welkheit des Fleisches bestehen, und das die Wohlbeschaffenheit Bewirkende muß das sein, was Festigkeit im Fleische zu erzeugen geschickt ist. — 6. In den meisten Fällen ist damit noch verbunden, daß wenn von zwei entgegengesetzten Fertigkeiten (Habitus) die eine sprachlich in mehrerlei Bedeutung gebraucht wird, auch die andere in solcher mehrfachen Bedeutung gebraucht wird, also z. B. wenn dies mit dem Worte „gerecht" geschieht, es auch mit dem Worte „ungerecht" geschieht.

Kap. 2 Bekk. 7. Nun scheinen aber in der That die Begriffe „Gerechtigkeit" und Ungerechtigkeit in mehr als einer Bedeutung gebraucht zu werden, allein weil ihre Synonymi'e sehr nahe verwandt ist, wird der Unterschied nicht so leicht bemerkt und springt nicht so wie bei

---

2. D. h. die Wissenschaft einer Sache, das Vermögen, etwas zu thun, ist zugleich die Wissenschaft ihres Entgegengesetzten, das Vermögen auch das Entgegengesetzte zu thun. Vgl. Aristoteles, Metaphysik III, Kap. 2, § 1 und daselbst die Anmerkung von Schwegler, T. III, S. 119.

3. Die Gesundheit ist eine ἕξις, d. h. ein Habitus, eine Fertigkeit des Körpers.

den weiter voneinander entfernten in die Augen. Denn der Unterschied der sichtbaren Form ist groß, wenn z. B. das Wort „Schlüssel" synonym gebraucht wird, um die Knochen unter dem Halse der Tiere und um das Werkzeug zu benennen, womit man die Thüren schließt. — 8. So wollen wir denn nun sehen, in wievielfacher Bedeutung das Wort „der Ungerechte" sprachlich gebraucht wird.

Als ein Ungerechter gilt zunächst der Gesetzwidrighandelnde, ferner der Übervorteiler und der Unbillige[4], der nicht mit gleichem Maße mißt; daraus folgt, daß der Gerechte seinerseits der Gesetzlichhandelnde und der Billige sein wird. Folglich wird auch der Ausdruck „das Gerechte" das Gesetzliche und das Billige bedeuten, „das Ungerechte" hingegen das Ungesetzliche und das Unbillige. — 9. Derweil der Ungerechte nun aber auch zugleich ein Übervorteiler ist, so werden das Gebiet, auf dem er sich bewegt, die Güter sein, nicht alle, sondern nur alle diejenigen, in bezug auf welche man von „glücklichen äußeren Umständen" und „unglücklichen äußeren Umständen" redet; diese sind allerdings abstrakt genommen immer Güter, sie sind es aber nicht immer für den oder den. Und doch sind die Menschen hinter diesen Gütern her und erwünschen sie sich. Sie sollten es aber nicht, sondern was ihr Wünschen und Beten anlangt, so sollten sie vielmehr wünschen und beten, daß die Güter, welche dies in abstracto sind, es auch für sie in ihren speziellen und konkreten Verhältnissen sein möchten, was dagegen ihre freie Wahl anlangt, so sollten sie nur die Güter wählen, die es für sie sind.[5]

---

4. Im Texte heißt es „der Ungleiche" (ὁ ἄνισος), d. h. der anderen nicht gleiche Rechte, wie sich selber, zugesteht; sein Gegensatz ist der Gleiche. Unter den Begriff des ersteren fällt zugleich „der Übervorteiler", der Mehrhabenwoller (ὁ πλεονέκτης), da die Übervorteilung anderer eben die der Billigkeit gemäße Gleichheit ausschließt. Daher die Reduktion auf zwei und weiterhin (Kap. 2) auf einen Begriff. Trendelenburg (Über einige Stellen im fünften Buch der Ethik S. 5) will die Worte καὶ ὁ ἄνισος gestrichen wissen.

5. Das ist der Sinn des frommen Spruches, den Sokrates im Munde führte:

„Nicht, was ich wünsche, werde mir, nur, was mir frommt!"

Im Sinne dieses Spruches verbot Pythagoras sogar seinen Jüngern

10. Allein der Ungerechte wird nicht immer und in allen Fällen den größeren Teil erwählen[6], sondern aus demselben Grunde, aus welchem er von den Gütern ein Mehr haben will, wird er auch zuweilen das Geringere wählen, nämlich wenn es sich um Dinge handelt, die, schlechtweg betrachtet, Übel sind. Allein weil das geringere Übel gleichfalls gewissermaßen als ein Gut gilt und das Vorteil- und Mehrhabenwollen sich eben auf das Gute bezieht, so ist und bleibt er darum doch ein Übervorteiler (Vorteilsucher). — 11. Er ist aber immer ein Unbilliger[7], denn dies schließt das Mehr und Weniger ein und ist das allgemeinere, und ein Ungesetzlicher.[8] — 12. Da nun, wie wir sahen, der Ungesetzliche als ein Ungerechter und der Gesetzliche als ein Gerechter gilt, so ergibt sich damit, daß alles, was gesetzlich ist, in gewissem Sinne gerecht ist. Denn einerseits ist alles vom Gesetzgeber Bestimmte „gesetzlich", und andererseits geben wir jeder einzelnen solchen Bestimmung das Prädikat gerecht. — 13. Die Gesetze aber gehen auf alle möglichen Verhältnisse ein, und ihre Absicht ist, entweder das gemeine Beste aller Staatsangehörigen oder das der ersten oder der herrschenden Klassen, es mag übrigens dieser Unterschied des Vorrangs oder der Herrschaft nach persönlicher Tüchtigkeit oder nach einem andern derartigen Bestimmungsgrunde vorgenommen werden.[9] Somit bezeichnen wir nach einer Seite der Bedeutung des Worts mit „gerecht" alles das, was in der staatsbürgerlichen Gemeinschaft die Glückseligkeit und alles, was zu ihr gehört, hervorbringt und aufrecht erhält.

I Kap. 3 Bekk.

---

das Beten um spezielle Dinge, weil sie nicht wissen könnten, ob dieselben ihnen frommen würden (Dio'genes Lae'rtius VIII, 9). Bekannt ist das in Platons zweitem Alkibi'ades (S. 143 a) angeführte Dichtergebet:

Gib uns, o Zeus, das Gute, ob wir's, ob nicht es erflehen,
Aber das Schlechte, auch wenn wir's erflehn, halt' gnädig uns ferne!

6. D. h. nicht immer ein πλεονέκτης, d. h. einer, der mehr haben will, als andere, sein, ein Vorteilsucher.

7. S. oben Anmerkung 4.

8. In einigen Texten folgt hier noch ein schon von Mure't als unecht erkannter, erklärender Zusatz.

9. Man vgl. Aristoteles, Politik IV, Kap. 6, § 4.

14. Das Gesetz gebietet aber auch[10], daß man tapfer handle, z. B. im Felde nicht seinen Posten zu verlassen, nicht zu fliehen, nicht seine Waffen wegzuwerfen, und daß man sich maßvoll und gesittet betrage, z. B. nicht ehebreche oder sich Vergewaltigung gegen andere erlaube, ferner daß man sich sanftmütig betrage, z. B. nicht andere schlage oder schimpfe, und auf gleiche Weise verfährt es (das Gesetz) in Rücksicht auf die anderen Tugenden und Laster, hier gebietend, dort verbietend, und zwar verfährt es dabei richtig und gut, wenn es selbst gut ist, minder gut und richtig, wenn es nachlässig entworfen ist.

15. Diese so gefaßte Gerechtigkeit ist nun zwar allerdings vollendete Tugend, wenn auch nicht absolut, so doch in ihrer Beziehung zu einem andern. Und aus diesem Grunde hört man die Gerechtigkeit oftmals als die oberste von allen Tugenden bezeichnen und den Vers auf sie anwenden:

Nicht Abend- oder Frühstern glänzt so wunderbar![11]

und wir haben im Leben das bekannte Sprichwort:

In der Gerechtigkeit ist jegliche Tugend enthalten!

Und zwar ist sie vorzugsweise dadurch vollendete Tugend, daß sie die praktische Anwendung der vollendeten Tugend ist[12]; vollendet ist sie aber darum, weil der, welcher sie besitzt, auch gegen einen andern seine Tugend zu üben vermögend ist und nicht bloß gegen sich selbst. Gar viele nämlich besitzen zwar die Fähigkeit, in ihren eigenen häuslichen Verhältnissen ihre Tugend zu üben, aber

---

10. „auch" = außer der Gerechtigkeit, dem Gerechthandeln, gebietet auch andere Tugenden, wie z. B. Tapferkeit u. s. w.

11. Vielleicht aus einer verlorenen Dichtung des Euripides. Auch die delische Inschrift, welche Aristoteles im ersten Buche (Kap. 8, § 14) anführt, sprach sich dahin aus, daß „das schönste das gerechteste" sei. — Der folgende, sprichwörtlich gebrauchte Vers ist von dem Dichter Theognis.

12. Trendelenburg a. a. O. S. 6 liest: ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν = weil sie vollkommene Ausübung der Tugend ist.

in Beziehung auf wen anders sind sie dazu unfähig. — 16. Das eben ist es, weshalb der Ausspruch des Bi'as[13] für so treffend richtig gilt: „Erst das Amt zeigt den Mann!" Denn im Amte[14] hat es einer nicht mehr mit sich und den Seinen allein, sondern mit den anderen Menschen und mit dem Staatsganzen zu thun.

17. Aus diesem selben Grunde[15] erscheint auch die Gerechtigkeit als die einzige Tugend, welche ein anderen zu gute kommendes Gut ist [weil sie sich auf einen andern bezieht]. Denn es ist ein anderer, dem ihr Handeln zum Vorteil gereicht, sei es nun der Herrscher (in einer Monarchie) oder das gemeine Wesen.[16] — 18. Der Schlechte ist nun zwar allerdings, der sowohl gegen sich selbst, als gegen seine Freunde schlecht handelt, allein der beste ist nicht der, der gegen sich selbst tugendhaft handelt, sondern der es gegen andere thut. Denn dies letztere ist ein schweres Ding.

19. Diese so gefaßte Gerechtigkeit also ist nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend, und die ihr entgegengesetzte Ungerechtigkeit ist nicht ein Teil der Schlechtigkeit, sondern die ganze Schlechtigkeit. — 20. Worin aber der Unterschied liegt zwischen der Tugend überhaupt und zwischen dieser so gefaßten Gerechtigkeit, ist aus dem Gesagten deutlich. Sie sind nämlich zwar im allgemeinen dasselbe, allein ihrem begriffsmäßig unterschiedenen Sein nach sind sie nicht dasselbe, sondern die Tugend, insofern sie in Beziehung zu anderen hervortritt, ist Gerechtig-

---

13. Bias von Prie'ne bei Mile't, jener durch seine Weisheit berühmte Staatsmann der Jonier, hat unter all seinen weisen Aussprüchen keinen bedeutenderen gethan, als diesen. — Ins Breite gezogen wiederholt den obigen Spruch So'phokles in der Anti'gone V. 175—177.

14. Die genaue moderne Übersetzung des griechischen Worts (ὁ ἄρχων) würde lauten müssen: „als Regent" oder „als Minister".

15. D. h. wegen dieser der Gerechtigkeit wesentlichen Beziehung auf andere. — Diese. Der eingeklammerte Zusatz scheint nur aus einer Randbemerkung in den Text gekommen, denn er ist absolut unnötig.

16. Ich lese κοινῷ mit vielen Handschriften. Den Sinn erklärt die Vergleichung von Aristoteles, Politik III, Kap. 5.

keit, insofern sie dagegen andererseits als eine solche innere habituell gewordene Gesinnung erscheint, ist sie Tugend schlechthin.[17]

Zweites Kapitel.

1. Was wir indessen hier suchen, ist die Gerechtigkeit, welche ein Teil der Tugend ist. Eine solche gibt es nämlich, wie wir behaupten. Ebenso haben wir es auch mit der Ungerechtigkeit im speziellen Sinne[1] zu thun. — 2. Daß es eine solche gibt, davon liefert folgende Betrachtung den Beweis: bei allen anderen Lastern, die einer ausübt, begeht er zwar etwas Unrechtes, schädigt aber doch keinen andern zu seinem eigenen Vorteil, wenn er z. B. aus Feigheit seinen Schild wegwirft oder aus Roheit jemand schmäht oder aus gemeiner Geizgesinnung jemand Geldbeistand versagt. Wenn einer dagegen einen andern übervorteilt, so macht er sich oft keines dieser und dergleichen Laster schuldig und ebensowenig gewiß aller, wohl aber einer bestimmten Schlechtigkeit — denn wir tadeln ihn ja —, und zwar der Ungerechtigkeit. Kap. 1 Bekk.

3. Somit gibt es also eine ganz bestimmte eigentümliche Art Ungerechtigkeit, die ein Teil der allgemeinen, und ein spezielles Ungerechte, das sich wie das Besondere zum Allgemeinen des vom Gesetz als Unrecht Bestimmten verhält.

4. Ein anderes Beispiel: wenn jemand aus Gewinnsucht ehebricht und noch Geld dazu bekommt, ein anderer dagegen seiner

---

17. Zur Erläuterung dieser vielfach mißverstandenen Stelle dient, was Biese, Philosophie des Aristoteles II, S. 347 und I, S. 628—630, und Michelet (Kommentar S. 209—214) über dieselbe gesagt haben. Trendelenburg, a. a. O. S. 6., will das „schlechthin" (ἁπλῶς) mit dem vorhergehenden verbunden wissen, so daß der Sinn wäre: „Inwiefern sich jene Gesinnung und Fertigkeit (ἕξις), welche dem Gesetz überhaupt angemessen ist, auf einen andern bezieht, ist sie Gerechtigkeit; inwiefern sie eine solche Gesinnung und Fertigkeit schlechthin ist, ist sie Tugend." Das ἁπλῶς steht so im Gegensatz zu dem πρὸς ἕτερον.

1. Die sich von den andern Lastern als eine besondere Art unterscheidet.

leidenschaftlichen Begierde Geld und sonstige Opfer bringt, so gilt dieser letztere sicherlich vielmehr als ein Zügelloser, denn als ein Vorteilsucher, jener hingegen für einen Ungerechten, aber nicht für einen Zügellosen. Der Unterschied liegt also offenbar in der gewinnsüchtigen Absicht. — 5. Ferner: alle anderen unrechten Handlungen lassen sich sämtlich immer auf irgend ein bestimmtes Laster zurückführen, so z. B. wenn einer Ehebruch beging, auf Zügellosigkeit, wenn einer seinen Nebenmann in der Schlacht im Stiche ließ, auf Feigheit, wenn einer einen andern schlug, auf Zorn; dahingegen wenn einer sich einen ungerechten Vorteil aneignete, so ist eine solche Handlung auf kein spezielles Laster zurückzuführen, als vielmehr auf Ungerechtigkeit.

6. Hiernach leuchtet es ein, daß es wirklich eine bestimmte und spezielle Art von Ungerechtigkeit neben und außer der allgemeinen gibt, welche mit dieser gleichnamig (synonym) ist, weil die Definition von beiden denselben Gattungsbegriff zu Grunde hat[2]; beide nämlich haben ihre wesentliche Bedeutung in der Beziehung auf einen andern, nur mit dem Unterschiede, daß die eine[3] sich auf Ehre, Geld, Sicherheit und alles, was ich etwa von dieser Art unter einer Bezeichnung befassen möchte[4], bezieht und zu ihrem Motive die Lust am Gewinn hat, während dagegen die andere[5] den gesamten Bereich alles dessen umfaßt, womit es der Tugendhafte überhaupt zu thun hat.

Kap. 5 Bekk. 7. Aus dem bisherigen ist also klar, daß es mehrere Arten der Gerechtigkeit gibt, und daß es außer der allgemeinen Tugend[6] noch eine zweite spezielle gibt. Sehen wir jetzt zu, welche und von welcher Beschaffenheit diese ist.

---

2. Die Beziehung auf den andern, welche im vorhergehenden Kapitel (§ 20) „das Sein" (τὸ εἶναι) der Gerechtigkeit genannt wurde, wird hier als „Gattung" (γένος) bezeichnet. — Michelet.

3. Die spezielle.

4. Vgl. oben Kap. 1, § 9.

5. Die allgemeine.

6. D. h. außer der Gerechtigkeit, welche alle Arten der Tugend unter sich begreift. Vgl. oben Kap. 1, § 19.

8. Wir haben bereits den Unterschied gemacht zwischen dem Ungerechten, was ungesetzlich ist, und zwischen dem, was das Recht der Gleichheit (Billigkeit) verletzt, und wir haben das Gerechte, welches das Gesetzlichbestimmte ist, geschieden von dem, welches in der Beobachtung der Gleichheit besteht. Die zuvor genannte Ungerechtigkeit besteht also im Ungesetzlichen.

9. Da nun aber das Ungleiche und das unrechtmäßige Mehrhaben nicht einunddasselbe, sondern verschieden sind und sich verhalten wie Teile zum Ganzen — denn das unrechtmäßige Mehrhaben ist immer und überall ungleich[7], das Ungleiche aber ist nicht immer und in allen Fällen ein unrechtmäßiges Mehrhaben —, so folgt, daß auch das (speziell) Ungerechte und die (allgemeine) Ungerechtigkeit nicht einsunddasselbe, sondern verschieden von jenen sind, wie Teile von ihrem Ganzen. Denn diese (spezielle) Ungerechtigkeit ist ein Teil von der allgemeinen Ungerechtigkeit, und ebenso verhält sich auch die von uns gesuchte spezielle Gerechtigkeit als Teil zur allgemeinen Gerechtigkeit. Wir haben also von der speziellen Gerechtigkeit und von der speziellen Ungerechtigkeit zu reden und ebenso von dem speziell Gerechten und speziell Ungerechten.[8] — 10. Wir lassen also diejenige Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, welche sich auf den ganzen Umfang der Tugend beziehen und von denen jene eben nur die Bethätigung der Tugend im ganzen Umfange gegen einen andern, diese die Bethätigung der Lasterhaftigkeit in ihrem ganzen Umfange gegen einen andern ist, beiseite liegen. Ebenso ist leicht zu ersehen, wie das Gerechte und das Ungerechte in Bezug auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, in diesem Sinne gefaßt, bestimmt werden muß. So ziemlich der ganze Bereich nämlich der von den Gesetzen vorgeschriebenen Handlungen sind Handlungen, welche von der Tugend in ihrem ganzen Umfange gefaßt vorgeschrieben werden. Denn das Gesetz gebietet,

7. D. h. dem Gesetze der Gleichheit und Billigkeit zuwiderlaufend. Trendelenburg liest παράνομον, statt πλέον.

8. Über die Konstruktion dieses ganzen echt Aristotelischen* Satzes mit seiner Anakoluthie von ἐπεί — ὥστε s. Schwegler, Exkurs zu Metaphysik IV, 2, S. 379 ff. Änderungsvorschläge macht Trendelenburg S. 8.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deutschland über alles.

nach jeder einzelnen Tugend zu leben, und verbietet die Bethätigung jedes einzelnen Lasters. — 11. Auf das Hervorbringen der Tugend in ihrem ganzen Umfange gehen ferner alle diejenigen gesetzlichen Bestimmungen, welche aufgestellt sind für die Erziehung zum Staatsbürger. Ob die Erziehung des Menschen als Einzelnen, die ihn zum guten Menschen überhaupt[9] macht, Sache der Politik oder einer anderen Wissenschaft ist, davon wird später genauer zu handeln sein; — ich meine nämlich, daß denn doch vielleicht: ein guter Mensch sein und ein guter Bürger in jedem betreffenden Staate sein nicht so ganz dasselbe ist.[10]

12. Was nun die Gerechtigkeit im speziellen Sinne und das zu ihr gehörige besondere Gerechte betrifft, so hat die eine Form derselben es zu thun mit dem Austeilen von Ehre, Besitz und überhaupt aller derjenigen Güter, die unter die Mitglieder des gemeinen Wesens zu verteilen sind — denn hier tritt der Fall ein, daß einer ebensowohl ungleich, als gleich mit dem andern bedacht werden kann; — die andere Form dagegen hat es zu thun mit dem regelnden Ausgleichen in Bezug auf die bürgerlichen Verkehrsverhältnisse. — 13. Diese letztere Form zerfällt wieder in zwei andere. Die Handlungen in den bürgerlichen Verkehrsverhältnissen sind nämlich teils freiwillige, teils unfreiwillige. Freiwillige sind z. B. folgende: Kauf, Verkauf, Anleihe, Bürgschaft, Deposition, Miete; sie heißen freiwillige, weil das Prinzip der freie Wille der beiderseitigen kontrahierenden Teile ist. Die nicht freiwilligen Dinge dagegen, welche im bürgerlichen Leben vorkommen, sind teils heimliche, wie z. B. Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Gesindeverführung, Meuchelmord, falsche Zeugenschaft, teils gewaltsame, wie z. B. Mißhandlung, Ge-

9. D. h. abgesehen vom Staate und der Verfassung desselben, unter welcher und für welche er zu leben hat.

10. Die Lösung dieser Frage gibt Aristoteles weiterhin X, Kap. 9, und besonders in der Politik, und zwar in dem hier bereits mit jener bekannten ironischen Wendung „denn doch vielleicht" angedeuteten Sinne. Vergl. Politik III, Kap. 4; VII, Kap. 13, und daselbst unsere Anmerkungen. Beides, der gute Bürger und der gute Mensch, fallen nur in einem solchen Staate zusammen, dessen Verfassung die wirkliche Realisierung der höchsten Vernunft und Humanität ist.

fangenhaltung, Tötung, offene Beraubung, Verstümmelung, Schmähung, Beschimpfung.

Drittes Kapitel.

1. Da nun der Ungerechte der ist, welcher das Gesetz der Gleichheit verletzt, und das Ungerechte das Ungleiche, so folgt daraus, daß es auch ein Mittleres des Ungleichen geben muß. — 2. Dies aber ist das Gleiche; denn wo irgend in einer Handlung das Zuviel und das Zuwenig stattfindet, da muß auch das Gleiche als ein Mittleres vorhanden sein. — 3. Wenn also das Ungerechte ein Ungleiches, so muß das Gerechte ein Gleiches sein, und das gilt denn auch bei aller Welt auch ohne alle weitere philosophische Begründung für richtig. — 4. Da ferner das Gleiche ein Mittleres ist, so muß auch wohl das Gerechte ein Mittleres sein. Nun ist aber das Gleiche ein solches, das wenigstens zwei Dinge voraussetzt. Es muß also notwendig das Gerechte, insofern es ein Mittleres und Gleiches ist, bezogen sein erstens auf Dinge und zweitens auf Personen, und sofern es ein Mittleres ist, muß es ein Mittleres von etwas — nämlich von Zuviel und Zuwenig — sein; — insofern es ein Gleiches, muß es ein Gleiches von zweien Dingen sein; und in sofern es endlich ein Gerechtes, muß es ein solches sein für gewisse Dinge und Personen. — 5. Somit muß also das Gerechte wenigstens viererlei voraussetzen, denn der Personen, für welche es ein Gerechtes ist, sind zwei, und der Sachen, an denen es sich bewährt, zwei. Kap. 6 Beff.

6. Ebenso wird die Gleichheit einunddieselbe sein, sowohl für die Personen, als in betreff der Sachen, denn sowie sich die beiden Sachen verhalten, so verhalten sich auch die Personen. Sind diese *nicht* gleiche, so werden sie auch nicht Gleiches haben dürfen, vielmehr sind es gerade die Fälle, von welchen im bürgerlichen Leben alle Streitigkeiten und Anklagen entspringen, wenn nämlich entweder Gleiche *nicht* Gleiches oder Nicht-Gleiche Gleiches haben und sich zuteilen. — 7. Dies ergiebt sich auch aus der Formel „nach Verdienst und Würdigkeit". Nach der gemeinsamen Übereinstimmung aller Menschen soll nämlich die distributive Gerechtigkeit

„nach Verdienst und Würdigkeit" verfahren, allein eben über das, was der Maßstab für diese „Würdigkeit" sei, sind nicht alle einverstanden, sondern die Demokraten nennen solchen die Freiheit, die Oligarchen teils den Reichtum, teils den Geburtsadel, die wahren Aristokraten endlich die persönliche Tüchtigkeit.[1]

8. Sonach ist also das Gerechte[2] ein Proportionalbegriff. Das Proportionale findet nämlich nicht bloß und allein im Gebiete der unbenannten, aus Einheiten bestehenden Zahl statt, sondern bei der Zahl[3] überhaupt. Die Proportion ist nämlich Gleichheit von Verhältnissen und kann nicht weniger als vier Glieder haben. — 9. Daß die diskrete Proportion vier Glieder hat, ist offenbar. Aber auch die stätige hat vier Glieder, sie braucht nämlich das eine für zwei und nennt es zweimal, z. B. wie sich A zu B verhält, so verhält sich B zu C, wo das B zweimal genannt ist, sodaß also, wenn B zweimal gesetzt wird, vier Proportionalverhältnisse herauskommen. — 10. So setzt denn auch das Gerechte mindestens vier Stücke voraus, und das Verhältnis ist dasselbe, denn die Personen, für welche etwas gerecht ist, sind ebenso geschieden, wie die Sachen, um die es sich handelt.

11. Mithin wird es hier heißen: wie sich die Person A verhält zu der Person B, so verhält sich die Sache C zu der Sache D; und mithin auch alternierend: wie sich A verhält zu C, so verhält sich B zu D. Daraus folgt, daß auch das Ganze zum Ganzen sich verhält wie der Teil zum Teile.[4] Und dies eben ist die Verbindung,

---

1. Über diese Bestimmungen ist die Aristotelische Politik an der betreffenden Stelle des vierten, fünften und sechsten Buches nachzulesen.

2. Die „austeilende Gerechtigkeit".

3. Bei aller zählbaren Größe. Garve. Über die Anwendung der arithmetischen und geometrischen Proportion auf die Bestimmung des Begriffes der Gerechtigkeit bei Aristoteles handelt der alte Zeidler in seiner gelehrten Introductio in lect. Arist. Kap. 37—41 (S. 65—78).

4. D. h. die Person (A) nebst der ihr zugehörigen, ihr gemäßen Sache (C) verhält sich zu einer anderen Person (B) nebst der ihr zugehörigen Sache (D), wie sich die Personen selbst zu einander verhalten. Also

$$A : C = B : D$$

und als „Ganzes zum Ganzen" gesetzt lautet die Proportion:

$$A + C : B + D = A : B$$

welche die Verteilung macht, und wenn die Zusammenstellung der Personen und Sachen in dieser Weise geschieht, so geschieht die Verbindung gerecht.

12. Somit ist also die Verbindung des Gliedes A mit C und die des Gliedes B mit D das distributive Gerechte und bildet zugleich die Mitte für das, was die Proportion stört, denn das Proportionale ist ein Mittleres, und das Gerechte hinwiederum ist ein Proportionales. — 13. Es nannten aber solche Proportion die Mathematiker eine geometrische, denn bei der geometrischen Proportion trifft es zu, daß das eine Ganze zu dem andern sich verhält, wie das eine Verhältnisglied zu dem andern. — 14. Es darf aber diese Proportion in unserem Falle nicht stätig sein, weil die Person, welcher ein Lohn zuerteilt wird, und die Sache, welche erteilt wird, nicht der Zahl nach einunddasselbe Glied in der Proportion ausmachen. Kap. 7 Beff.

14. Also: das Gerechte ist dies Verhältnismäßige, das Ungerechte dagegen ist das, was diesem Verhältnisse zuwiderläuft. Es wird alsdann ein Glied in dem Verhältnisse zu groß, das andere zu klein, und dies zeigt sich auch bei den wirklichen Handlungen: der nämlich, welcher Unrecht thut, maßt sich von dem Gute, um das es sich handelt, zuviel an, während der Unrecht Leidende davon zu wenig erhält. — 15—17. Ist die Sache, um die es sich handelt, ein Übel, so ist es umgekehrt, denn hier wird das kleinere Übel im Verhältnis zu dem größeren Übel als ein Gut gerechnet, weil in der That das kleinere in höherem Maße wünschenswert ist, als das größere, alles Wünschenswerte aber ein Gut,

---

Die Übersichtstafel, welche Michelet aus dem Paragraphen gibt, ist folgende:

I. Achilles (8) : Ajax (4) = der Lohn Achills (6) : Lohn des Ajax (3)
A B C D.

II. A : C = B : D.
8 : 6 = 4 : 3.

III. A + C : B + D = A : B.
8 + 6 : 4 + 3 = 8 : 4.

IV. A + C : A = B + D : B.
8 + 6 : 8 = 4 + 3 : 4.

und zwar, je mehr man das eine dem andern vorzieht, ein um so größeres ist.

Dies also ist die eine Art des Gerechten.

Viertes Kapitel.

1. Die zweite Art, zu der wir jetzt übergehen, ist die ausgleichende[1], die es zu thun hat mit den freiwilligen sowohl als unfreiwilligen Verkehrsverhältnissen und Vertragsgeschäften. — 2. Diese Gerechtigkeit hat eine andere Form, als die erstere. Die austeilende Gerechtigkeit nämlich verfährt beim Austeilen der allen Bürgern gemeinsamen Güter immer nach der oben angegebenen (geometrischen) Proportion, denn selbst wenn die Austeilung aus den Fonds öffentlicher Gelder geschieht, so wird dieselbe nach dem Verhältnisse geschehen, in welchem die geleisteten Beiträge der Bürger zu einander stehen, und das Ungerechte, welches dieser Art des Gerechten entgegengesetzt ist, ist das, was diesem Verhältnisse zuwiderläuft.

3. Die ausgleichende Gerechtigkeit dagegen ist zwar allerdings auch ein gewisses Gleiche und die zu ihr gehörende Ungerechtigkeit ein Ungleiches, aber nicht nach jenem Verhältnisse, sondern nach dem arithmetischen.[2] Denn hier kommt es durchaus nicht in Betracht, ob ein wackerer und verdienstvoller Mann einen Lumpen oder ein Lump einen wackern Mann um etwas gebracht hat, und ebensowenig, ob der, welcher Ehebruch begangen, ein braver und verdienstvoller Mann oder ein Lump ist, sondern sieht lediglich auf den Umstand des erlittenen Schadens und behandelt die Personen als gleiche, indem es nur darauf sieht, wer von beiden Unrecht thut und wer Unrecht leidet, wer schädigt und wer geschädigt wird.

4. Folglich ist es dieses Unrecht, welches in der Ungleichheit besteht, das der Richter auszugleichen sucht, denn auch in Fällen,

1. S. Kap. 3, § 12.

2. Die ausgleichende Gerechtigkeit hält sich bloß an das Quantitative und läßt das Qualitative, die Würde und das Verdienst der Personen, ganz unbeachtet. Diese a. a. O. II, S. 351.

wo z. B. einer geschlagen wird und der andere schlägt oder wo einer gar tötet und der andere den Tod erleidet, wird jenes Leiden und dieses Thun in ungleiche Teile geschieden[3]; allein hier eben sucht der Richter durch die Strafe eine Ausgleichung hervorzubringen, indem er dem Thäter seinen Vorteil entzieht. — 5. Der Sprachgebrauch bedient sich nämlich im allgemeinen für diese Fälle dieser Ausdrücke, und wenn auch der Name Vorteil auf manche Fälle nicht völlig paßt, wie wenn man z. B. von Vorteil für den spricht, der einen andern geschlagen hat, und von „Strafe" für den, der Schläge bekommen, so bleibt es doch dabei, daß, sobald der Umfang dessen, was einer erlitten hat, abgemessen worden ist, man das eine Strafe, das andere einen Vorteil nennt.

6. Also: von dem Zuviel und dem Zuwenig ist das Gleiche das Mittlere, der Vorteil und die Strafe aber sind das eine ein Zuviel, das andere ein Zuwenig auf entgegengesetzte Weise, nämlich: das Mehr des Guten und das Weniger des Übels ist Vorteil, das Umgekehrte Strafe. Das Mittel aber von beiden ist, wie wir sahen, das Gleiche[4], und dies eben nennen wir das Gerechte. Folglich ist die ausgleichende Gerechtigkeit das Mittlere zwischen Strafe und Vorteil.

7. Daher nehmen denn auch die Menschen, wenn sie um etwas streiten, ihre Zuflucht zum Richter. Zum Richter gehen heißt ebensoviel, als zur Gerechtigkeit gehen, denn der Richter soll und will gleichsam die lebendige Gerechtigkeit in Person darstellen. Und zwar suchen die Menschen einen Richter, der unparteiisch in der Mitte steht, und man nennt die Richter hier und da „Vermittler"[5], um auszudrücken, daß sie das, was Recht ist, treffen werden, wenn sie das Mittlere treffen. Mithin ist das Gerechte ein Mittleres,

---

3. D. h. es entstehen infolge beider ungleiche Zustände der betreffenden Personen, deren eine ihre Leidenschaft befriedigt, also etwas gewinnt, die andere Schmerzen und Verlust erleidet.

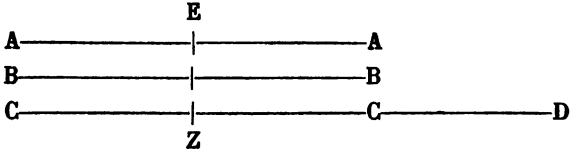
4. Man muß immer festhalten, daß „das Gleiche" soviel bedeutet, als das „Begleichende", von Rechts wegen einem Zukommende, und der Ausdruck „Strafe" soviel als Einbuße, Verlust.

5. Vgl. Aristoteles, Politik V, Kap. 5, § 9; K. F. Hermann, Griechische Staatsaltertümer § 178, 12.

da ja auch der Richter ein solches ist. — 8. Der Richter aber stellt die Gleichheit wieder her und nimmt also, wie bei einer in zwei ungleiche Teile geteilten Linie, dem, der das größere Stück der Hälfte hat, dieses Stück, was er über die Hälfte hat, weg und setzt es dem kleineren Stücke zu. Wenn aber das Ganze in zwei Teile geteilt ist und jeder erhält das Gleiche, dann heißt es: jeder hat das Seine. — 9. Das Gleiche aber ist ein Mittleres zwischen der größeren und kleineren Hälfte nach der arithmetischen Proportion. Darum heißt es auch Dikai'on (gerecht), weil es Di'cha (zweiteilig) ist, und man könnte es auch Dichai'on aussprechen und statt Dikaste's (Richter) Dichaste's (Zweiteiler) sagen. — 10. Wenn nämlich zwei Dinge gleich sind und man nimmt von dem einen etwas hinweg und setzt es dem andern zu, so übertrifft nun dieses letztere jenes erstere um zwei solche Teile. Wäre nämlich von dem einen bloß weggenommen und zu dem andern nicht zugesetzt worden, so würde das letztere bloß um einen Teil größer sein. Im ersten Falle übertrifft nun das, welchem der weggenommene Teil zugesetzt war, das Mittlere um einen, und das Mittlere selbst übertrifft das Ding, von welchem ein Teil abgenommen war, wieder um einen solchen Teil.

11. Hieraus also werden wir erkennen, was wir von dem Zuvielhabenden abnehmen, und was wir dem Zuwenighabenden zusetzen müssen: nämlich den Teil, um welchen der Zuvielhabende mehr hat, als die Mitte, den müssen wir dem Zuwenighabenden zusetzen, und das Umwieviel der eine von dem andern übertroffen wird, das müssen wir von dem Größten wegnehmen.

12. Nehmen wir drei einander gleiche Linien A—A, B—B, C—C:



Man nehme von der Linie A—A das Stück A—E weg und füge zu der Linie C—C das Stück C—D, so übertrifft die gesamte

Linie C—D jetzt die Linie E—A um C—D und um C—Z und die Linie B—B um das Stück C—D.

Dies Prinzip findet auch bei allen Künsten und Verrichtungen statt; denn sie würden sich gegenseitig aufheben, wenn nicht die Kraft und Geschicklichkeit, die etwas hervorbringt, damit zugleich ein quantitativ und qualitativ Abschätzbares hervorbrächte, und der Teil, der dessen bedarf, gerade dies und gerade so viel und gerade ein solches bedürfte.[6]

13. Die Benennungen Vorteil (Gewinn) und Strafe (Schaden) kommen eigentlich her von dem freiwilligen Tausche. Mehr erhalten, als man vorher hatte, heißt nämlich gewinnen[7], und weniger haben, als man zuvor besaß, heißt Schaden haben (gestraft werden), wie das beim Kaufen und Verkaufen und bei allen solchen Verkehrsgeschäften vorkommt, die das Gesetz erlaubt. — 14. In allen Fällen aber, wenn keiner mehr oder weniger erhält, sondern beide Teile dasselbe freiwillig leisten, so sagt man, jeder habe das Seine, und es sei weder gewonnen, noch verloren. Somit ist also das Gerechte ein Mittleres zwischen einem gewissen Gewinn und Verlust in solchen Fällen, wo der freie Wille beeinträchtigt worden ist, und dieses Mittlere läuft darauf hinaus, daß jeder sowohl vorher als nachher das ihm Zukommende (Gleiche) habe.

---

6. Aristoteles will sagen: wenn es nicht ein ausgleichendes Mittlere zwischen den Hervorbringungen der einzelnen Künste und Handwerke gäbe, so wäre es überhaupt um die letzteren geschehen. Denn eine Kunst ist höher, als die andere, und ihr Erzeugnis ein höheres und wertvolleres, als das der anderen. Träte also hier keine Ausgleichung ein, so würden die Künste ꝛc. aufhören, weil der höhere Künstler sein höheres Werk nicht gegen das geringere des geringeren Künstlers hingeben wollen würde. Donat. Acciaiolus. Dieselbe Bemerkung kehrt im folgenden Kap. § 9 wieder, und Michelet bemerkt richtig (Kommentar S. 224), daß in derselben Rechtswissenschaft und Nationalökonomie sich begegnen. Trendelenburg (a. a. O. S. 9) will den ganzen Satz hier gestrichen wissen.

7. Profit, Vorteil haben. — Diese Begriffe „Vorteil" und „Schaden", sagt Aristoteles, werden nur uneigentlich in diesem Zusammenhange gebraucht, wo es sich um das Gebiet unerlaubten Vorteils und unfreiwilligen Schadens, um Recht und Unrecht handelt.

Fünftes Kapitel.

Kap. 8 Bekk. 1. Manche Philosophen sind ferner der Meinung: die Wiedervergeltung[1] sei schlechthin gerecht, wie das die Pythagoreer behaupten, die ja schlechtweg definierten: das Gerechte sei das Wiedererleiden dessen, was einer an einem andern gethan habe.[2] — 2—3. Allein das Wiedererleiden dessen, was einer gethan hat, paßt weder auf die austeilende, noch auf die ausgleichende Gerechtigkeit (obschon man dahin auch den Rechtsspruch des Rhadamanthys deuten will:

Leidest du, was du gethan, so ist das Recht in der Ordnung[3]),

denn es tritt hier vielfacher Widerspruch hervor; — 4. z. B. wenn eine Magistratsperson jemand schlägt, so darf sie nicht wiedergeschlagen werden; wenn aber jemand eine Magistratsperson geschlagen hat, so darf ein solcher nicht nur wiedergeschlagen, sondern sogar schwer gezüchtigt werden. — 5—6. Sodann macht auch das Freiwillige oder Unfreiwillige einen großen Unterschied.

Aber freilich in allen den Verkehrsverhältnissen, welche auf einem Austausche beruhen, bildet diese Art von Gerechtigkeit, die wiedervergeltende nämlich, bei der auf das Qualitative (das Verhältnis) und nicht auf die quantitative Gleichheit gesehen wird, das zusammenhaltende Band; denn dadurch, daß jedem seine Handlungen verhältnismäßig erwidert werden, wird die staatsbürgerliche Gesellschaft zusammengehalten.[4] Entweder nämlich gehen die Menschen darauf, das Böse wiederzuvergelten — und wo dies nicht möglich ist, wo man einem, der uns Übles thut, nicht wiedervergelten kann, da gilt der Zustand für Knechtschaft; — oder man will das Gute wiedervergelten, und wenn dies nicht geschieht, da

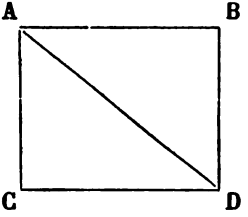
---

1. Wörtlich: das Wiedererleiden dessen, was einer gethan hat.
2. S. Brandis, Geschichte der griechischen Philosophie I, S. 502.
3. Nach einem Scholion aus Hesiod, bei dem sich aber jetzt dieser Vers nicht mehr findet. Möglicherweise ist die ganze Parenthese ( ) ein späterer Zusatz.
4. Vgl. Aristoteles, Politik II, Kap. 1, § 5, wo Aristoteles auf diese Stelle zurückverweist.

findet keine Gegenleistung statt, und doch ist es die Gegenleistung, was die Menschen (im Staate) zusammenhält.[5]

7. Darum stellt man denn auch das Heiligtum der Chari'ten (Huldgöttinnen) an den belebtesten Plätzen auf[6], wo es sich um Gegenleistung handelt, denn dies ist das Eigentümliche der „Cha'ris" (des Danks), weil dem, der uns eine Gefälligkeit geleistet hat, nicht nur mit Gegendienst zu vergelten, sondern auch unsererseits ihm wieder zuerst gefällig zu sein unsere Pflicht gebietet.

8. Zu Stande gebracht wird diese gegenseitige Mitteilung, welche durch Verhältnis ausgeglichen wird, durch die gegenseitige Beziehung auf einander, die wir uns durch die Figur eines Viereks vorstellen mögen, dessen gegenüberstehende Winkel durch eine Diagonallinie verbunden werden:



Z. B. sei A Baumeister, B Schuster, C Haus, D Schuh. Nun soll also der Baumeister von dem Schuster dessen Arbeit erhalten, und ihm dafür selbst wieder seine Arbeit liefern. Dies wird geschehen können, wenn zuerst ein Verhältnis gefunden ist, nach welchem

5. Dasselbe sagt der zweite, angeblich Aristotelische Brief an König Philipp von Makedo'nien. S. Ad. Stahr, Aristoteli'a, T. II, S. 174; S. 205—206.

6. Aus Pausa'nias wissen wir, daß das Heiligtum der Göttinnen der Huld und des Dankes, der Chariten (Cha'ris heißt „Huld", „Dank") in mehreren griechischen Städten, wie z. B. in Sparta, Orcho'menos und zu Oly'mpia auf dem Markte, also im Mittelpunkte des bürgerlichen Verkehrslebens, stand. Mit der Aristotelischen Auffassung der sittlichen Bedeutung dieser Göttinnen stimmt überein Chrysi'ppus, der um 280 v. Chr. geborene stoische Philosoph, in dem interessanten Kapitel über die Bedeutung der drei Huldgöttinnen, das wir bei Se'neca (Von den Wohlthaten I, 3) lesen.

Schuhe mit einem Hause ausgeglichen werden können und dann zweitens nach diesem Verhältnisse der eine so viel empfängt, als er dem anderen gibt.[7] Geschieht das nicht, so findet keine Gleichheit (zwischen Geben und Empfangen) statt, und der Verkehr kann nicht bestehen; denn es ist ja sehr wohl denkbar, daß die Arbeit des einen wertvoller ist, als die des anderen, folglich muß hier eine Ausgleichung herbeigeführt werden.

9. Dasselbe ist auch bei den anderen Künsten der Fall. Sie würden aufgehoben werden, wenn nicht das Wirkende (d. h. zum Beispiel in unserem Falle die Arbeit des Baumeisters) etwas schaffte und leistete, was einen bestimmten quantitativen und qualitativen Wert hat, und wenn nicht der die Leistung Empfangende dies bestimmte, soundsovielwerte und soundsobeschaffene empfinge.[8] Denn aus zwei Ärzten wird keine Gemeinschaft[9], wohl aber aus Arzt und Feldbauer und überhaupt aus Menschen, die in Lebensthätigkeit verschieden und nicht gleich sind, die dann aber eben mit einander ausgeglichen werden müssen.

10. Deswegen müssen alle Dinge, die untereinander ausgetauscht werden können und sollen, auf gewisse Weise miteinander vergleichbar sein; und dazu ist das Geld eingeführt worden und wird gewissermaßen zum Vermittler. Denn es mißt alles und bestimmt sonach auch, umwieviel die eine Sache die andere an Wert übertrifft oder ihr an Wert nachsteht, wie viel Schuhe z. B. gleich sind dem Werte eines Hauses oder der Beköstigung eines

---

7. Der Baumeister oder Zimmermann macht ein Haus, der Schuster ein Paar Schuhe. Sollten beide einfach tauschen, so würde der erstere, der über dem Schuster steht und dessen Arbeit etwa hundertmal mehr wert ist, als die des letzteren, gegen diesen zu kurz kommen. Damit also A und B ins richtige Verhältnis kommen, muß B dem A so viel Schuhe (oder deren Wert) geben, als das Haus, die Arbeit des A, wert ist.

8. D. h. wenn nicht der, der sein Werk, seine Arbeit hingibt, etwas demselben in quantitativer und qualitativer Hinsicht Entsprechendes wieder erhielte. Biese. Oder: wenn nicht jeder, der etwas hervorbringt, wieder einen fände, der eben dieses Hervorgebrachte bedürfte. Garve. Das folgende Beispiel erklärt den Sinn noch deutlicher.

9. Keine „Koinoni'e", d. h. keine Verkehrsgemeinschaft, die sich auf das Verhältnis von Leistung und Gegenleistung bezieht.

Menſchen. Es muß alſo hier wieder eine Proportion beobachtet werden, nämlich wie ſich der Baumeiſter [oder der Feldbauer] zum Schuſter verhält, ſo viel Paar Schuhe ſtehen im richtigen Verhältniſſe zu einem Hauſe oder zu dem Werte der Beköſtigung eines Menſchen. Denn wäre es nicht möglich, ſo würde auch kein Tauſchverkehr und mithin auch überhaupt keine Verkehrsgemeinſchaft möglich ſein. — 11. Es wird dies aber nicht möglich ſein, wenn jene Dinge nicht in irgend welcher Weiſe gleich wären. Folglich iſt es eine Notwendigkeit, daß es, wie ſchon geſagt, ein Ding gibt, wodurch alle anderen Dinge gemeſſen werden. Dies iſt aber im wahren und eigentlichen Sinne das Bedürfnis, das alles zuſammenhält. Denn wenn die Menſchen nichts nötig hätten oder nicht gleichmäßig Bedürfniſſe hätten, ſo würde entweder überhaupt kein Austauſchverkehr oder doch kein gegenſeitiger ſtattfinden. So aber iſt als Remplaçant des Bedürfniſſes das Geld eingetreten nach allgemeiner Übereinkunft, und darum führt es auch den Namen „Geld“ (No'misma), weil es ſeine Geltung und ſeinen Wert nicht von der Natur, ſondern durch das geltende Geſetz (No'mos) hat, und weil es in unſerer Macht ſteht, dasſelbe zu verändern und unbrauchbar zu machen.

12. Sonach wird nun alſo das Verhältnis der Wiedervergeltung ſtattfinden, wenn die Ausgleichung eingetreten iſt, ſodaß, wie ſich der Feldbauer zum Schuſter, ſo das Werk des Schuſters zu dem Erzeugnis des Feldbauers verhält. Sobald dieſe beiden ihre Arbeit untereinander auszutauſchen haben, muß man ſie in die Form einer Proportion bringen; geſchieht dies nicht, ſo wird beiderlei Übergewicht auf einer Seite ſein.[10] Vielmehr nur dann, wenn ſie erhalten, was ihnen zukommt, nur dann werden ſie Gleiche und miteinander gemeinſam Verkehrende ſein, weil die Möglichkeit vorhanden iſt, dieſe Gleichheit zwiſchen ihnen herzuſtellen.[11] Iſt der Feldbauer A und die Beköſtigung C, ſo iſt der Schuſter B und

10. D. h. der eine wird mehr (zu viel) geben und weniger (zu wenig) erhalten, der andere wird weniger (zu wenig) geben und zu viel erhalten: daß die erſte Verneinung (οὐ) in Bekkers Texte zu tilgen iſt, bedarf keines Beweiſes.

11. Nämlich durch das Geld.

seine Arbeit, die ausgeglichene, D. Wäre diese Wiedervergeltung nicht möglich, so gäbe es keine Verkehrsgemeinschaft.

13. Daß es aber das Bedürfnis ist, was wie ein Band die Menschen zusammenhält, ergibt sich daraus, daß, wenn zwei Personen oder Nationen nicht, entweder beide zugleich oder doch die eine, in der Lage des gegenseitigen Bedürfnisses sind, sie nicht miteinander Tauschverkehr treiben, wie das geschieht[12], wenn der eine Teil hat, was ein anderer begehrt, z. B. Wein, wofür dann die anderen etwa den Export von Lebensmitteln verstatten. Hier ist nun also eine Ausgleichung notwendig.

14. Was nun aber den Fall eines Tausches anlangt, dessen Bedürfnis vielleicht später eintritt, wenn es auch im gegenwärtigen Augenblicke nicht vorhanden ist, so tritt für dessen Möglichkeit uns das Geld gleichsam als Bürge ein. Denn wer dies bringt, muß erhalten können was er wünscht und bedarf. Allerdings ist auch das Geld denselben Wertmodifikationen unterworfen, weil es nicht immer gleichviel gilt; allein es soll doch der Absicht nach vorzugsweise ein ständiger Wertmesser sein. Darum muß alles nach ihm abgeschätzt sein, weil so immer Austausch und somit Verkehrsgemeinschaft möglich ist. Das Geld also, weil es gleichsam ein Maß ist, welches für die verschiedenen Dinge einen gleichen Maßstab liefert, gleicht aus. Denn so wie es keine Verkehrsgemeinschaft geben würde ohne Austausch und keinen Austausch, wenn keine Gleichheit herzustellen wäre, so wäre auch keine Gleichheit möglich, wenn es keinen Maßstab gäbe. Genau genommen freilich ist es unmöglich, daß Dinge, die so sehr von einander verschieden sind, in Wirklichkeit kommensurabel werden können, allein für das Bedürfnis ist es gar wohl möglich. — 15. Es muß also, wie gesagt, ein bestimmter gemeinsamer Maßstab da sein, und zwar ein durch Übereinkunft als geltend festgesetzter, der deshalb auch Geld heißt[13], denn das Geld liefert den gemeinsamen Wertmaßstab für alles, weil alles nach Gelde gemessen wird. Sei A ein Haus, B zehn Minen, C ein Bett. Nun sei A = der Hälfte von B (wenn das

12. D. h. wie dieser Tauschverkehr sofort eintritt, wenn u. s. w.
13. S. oben § 11.

Haus fünf Minen wert ist) oder auch = B; das Bett C sei der zehnte Teil von B: so ergibt sich, wie viele Betten gleich sind einem Hause, nämlich fünf. — 16. Offenbar war dies auch die Art und Weise, wie zuerst der Austausch geschah, ehe es Geld gab; denn es ist kein Unterschied, ob man fünf Betten für ein Haus gibt, oder den Geldwert der fünf Betten.[14]

17. Was das Ungerechte und was das Gerechte ist, wäre also gesagt. Aus den gegebenen Bestimmungen aber ergibt sich, daß die Rechtschaffenheit[15] die Mitte ist zwischen Unrechtthun und Unrechtleiden, denn das erstere heißt mehr, das andere weniger haben, als einem zukommt. Die Gerechtigkeit[16] hingegen ist nicht ein Mittelmaß in demselben Sinne, wie es bei den anderen Tugenden der Fall war, sondern insofern sie das Mittlere hervorbringt, während die Ungerechtigkeit die Extreme hervorbringt. Und so ist einerseits die Gerechtigkeit diejenige Tugend, zufolge deren der Gerechte ein Mensch heißt, der aus innerer Gesinnung und Wahl das Gerechte thut und der in dem besonderen Falle dasselbe sowohl sich selbst in Beziehung auf einen andern, als einem anderen, gegenüber einem anderen, dasselbe zuteilt, nicht in der Weise, daß er von dem Guten und Vorteilhaften sich selbst den größern und seinem Nächsten den kleinern Teil zuteilt und von dem Bösen und Schädlichen umgekehrt, sondern jedem nach dem

---

14. Ein Haus wird in diesem Beispiel auf 5—10 Minen, d. h. auf $392_{,90}$ bzw. $785_{,90}$ Reichsmark veranschlagt, was wohl der Preis für ein kleines Bürgerhaus zu Aristoteles' Zeit in Athen gewesen sein wird.

15. Die „Rechtschaffenheit" (δικαιοπραγία) ist wörtliche Übersetzung des griechischen Ausdrucks, im Sinne von Bethätigung dessen, was Recht ist, durch Handeln.

16. „Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, welche auf die Mitte überhaupt geht, und zwar nicht in der Weise, wie die zuvor betrachteten Tugenden, welche die Mitte bildeten zwischen zwei entgegengesetzten Lastern. Der Gerechtigkeit steht nur ein einziges, die Ungerechtigkeit, gegenüber, welche den Extremen angehört, insofern sie in Rücksicht auf verschiedene Personen das Zuviel und Zuwenig zugleich in sich schließt. — — Die Gerechtigkeit offenbart sich nur in der Mitte des Zuviel und Zuwenig, welches sich geltend machen will." Biese.

richtigen Verhältnisse das gleiche[17], und ebenso auch bei der Verteilung zwischen zwei fremden Personen. — 18. Die Ungerechtigkeit andererseits ist das Gegenteil des Gerechten, das heißt, sie besteht in einem richtigen Verhältnis zuwiderlaufender Vergrößerung oder Verringerung des Nützlichen oder Schädlichen. Darum ist die Ungerechtigkeit ein Zuviel und ein Zuwenig zugleich, weil sie entweder in der Anmaßung eines zu großen oder in der Übernahme eines zu kleinen Anteils besteht: in betreff der eigenen Person in der Anmaßung des größeren Teils des absolut Vorteilhaften und in der Übernahme des kleineren Teils des Schädlichen; in betreff von anderen erweist sich die Ungerechtigkeit im allgemeinen auf dieselbe Weise, nur daß es vom Zufall abhängt, auf welcher von beiden Seiten hier das richtige Verhältnis verletzt wird. Was aber die beiden bei einer ungerechten Handlung stattfindenden Extreme anbetrifft, so ist das Zuwenig auf seiten des Unrechtleidens, das Zuviel auf seiten des Unrechtthuns.[18]

Soviel von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und der Natur beider, sowie von dem Gerechten und Ungerechten überhaupt.

Sechstes Kapitel.

Kap. 10 Bekk.

1. Da es aber möglich ist, daß ein Mensch im einzelnen ungerecht handelt, ohne doch darum schon ein Ungerechter zu sein, so entsteht die Frage: was für Ungerechtigkeiten muß einer begehen, um deshalb sofort ein Ungerechter in der vollen Bedeutung des Wortes zu sein, wie z. B. Dieb oder Ehebrecher oder Räuber? Oder reicht vielleicht auch dies noch nicht aus, um einen Unterschied zu begründen? Denn es kann ja jemand gar wohl mit einem Frauenzimmer zu thun haben und dabei recht wohl wissen, wer sie ist[1],

17. Das ihnen nach der richtigen Proportion Zukommende, „Begleichende".

18. Über den moralischen Wert, d. h. über das, was besser und schlechter sei, Unrecht leiden oder Unrecht thun, spricht Aristoteles zu Ende dieses Buchs Kap. 11, § 7 sein Urteil aus.

1. Nämlich eine verheiratete Frau.

aber sein Thun nicht von bewußtem Vorsatze, sondern von augenblicklicher Leidenschaft ausgehen. — 2. In diesem Falle thut er allerdings etwas Unrechtes, aber er ist darum noch kein „Ungerechter", wie ja einer auch noch kein (habitueller) Dieb ist, obschon er einmal gestohlen hat, so ist einer auch noch kein (habitueller) Ehebrecher, obschon er einmal bei einer anderen Frau geschlafen hat, und so weiter. — 3. [Über das Verhältnis des Wiedervergeltungsrechts zu dem Begriffe der Gerechtigkeit ist oben geredet worden. *]

4. Wir dürfen aber nicht außer acht lassen, daß der Gegenstand, den wir jetzt untersuchen, sowohl das Recht schlechthin, als auch das die bürgerliche Gesellschaft begründende Recht ist. Dieses letztere ist das Recht, das zwischen solchen stattfindet, welche zum Zwecke eines auf Selbstgenügen gestellten Zusammenlebens Mitglieder eines Vereins sind[3] als Freie und Gleiche, gleich entweder nach Verhältnis[4] oder einer wie der andere.[5] Bei allen denen also, welche sich nicht in dieser Lage befinden, bei denen kann von dem politischen, dem bürgerlichen Gesellschaftsrechte untereinander nicht die Rede sein, sondern nur von einer Art von Recht, das der Ähnlichkeit wegen so genannt wird.[6] Recht nämlich findet statt unter denen, für welche zugleich Gesetz da ist, Gesetz aber ist da für Menschen, unter welchen eben auch Ungerechtigkeit stattfindet; denn das Gericht ist die Scheidung des Rechts und des Unrechts. Unter welchen aber Ungerechtigkeit stattfindet, unter denen findet auch das Unrechtthun statt; aber nicht unter allen denen, unter welchen

2. Man denke hinzu: „und kann dasselbe also nach dem oben Gesagten hier nicht in Betracht kommen". So auch Dona'tus Acciai'oli.* Übrigens ist die ganze eingeklammerte Stelle verdächtig.

3. Des „Staats", einer „politischen Koinoni'e". S. Aristo'teles, Politik I, 1.

4. D. h. nach Maßgabe ihrer vornehmen Geburt oder ihres Reichtums oder ihrer inneren Tüchtigkeit.

5. Im Texte heißt es: „der Zahl nach". Es ist die reine Demokratie gemeint, wie vorher die verschiedenen Formen der Aristokratie, Plutokratie u. s. w. Für den Staat ist die „Autarki'e", d. h. das Selbstgenügen, die Unabhängigkeit nach außen hin, Zweck und Bedingung bei Aristoteles.

6. Dahin gehört das Vaterrecht, das Ehemannsrecht, das Recht des Herrn über den Sklaven u. s. w.

*Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

das Unrechtthun stattfindet, findet auch Ungerechtigkeit statt. Diese letztere besteht aber darin, daß einer sich von dem absolut Guten mehr, als ihm zukommt, und dagegen von dem absolut Übeln weniger zuteilt, als ihm zukommt.

5. Darum lassen wir (im Staatsvereine) nicht einen Menschen herrschen, sondern die Vernunft, weil jener die Herrschaft zu seinem Nutzen ausbeutet und so Tyrann[7] wird. — 6. In Wahrheit aber ist der Herrschende Wächter des Rechts und, wenn er dies ist, auch der Gleichheit. Und weil er einsieht, daß ihm selbst kein Vorteil daraus entsteht, wenn er gerecht ist — denn er teilt sich von dem absolut Guten durchaus nicht mehr zu, außer was dem Verhältnisse gemäß ist —, so wirkt er eigentlich für einen andern; und darum sagt man denn auch, wie das schon früher erwähnt wurde[8]: die Gerechtigkeit sei ein Gut, das einem anderen zu gute komme. — 7. Man muß ihm daher auch einen gewissen Lohn geben, der in Ehre und Amtsansehen besteht; begnügt er sich freilich damit nicht, so wird er und seinesgleichen Tyrannen.

8. Was das Recht des Herrn über seine Sklaven und des Vaters über seine Kinder anlangt, so ist dasselbe nicht identisch mit dem, was im Staatsverbande Recht ist, sondern hat mit diesem nur eine gewisse Ähnlichkeit. Denn es gibt keine Ungerechtigkeit gegen das, was einem absolut eigen ist; der Sklave aber als Eigentum des besitzenden Herrn und das Kind, so lange es in einem gewissen Alter steht und sich nicht vom väterlichen Hause selbständig abgetrennt hat, sind beide gleichsam ein Teil des Herrn und des Vaters, und sich selbst zu schädigen beabsichtigt niemand. — 9. Darum gibt es auch keine Ungerechtigkeit gegen sich selbst, und demnach findet also auch in diesen Verhältnissen weder ein Unrecht, noch ein Recht im staatsbürgerlichen (politischen) Sinne statt. Denn wie wir sahen, beruhte dies beides auf dem Gesetze und galt nur für die, für welche das Gesetz ein natürliches Bedürfnis war; das waren aber, wie wir sahen, die, unter denen die

---

7. Vgl. die schöne Stelle in Aristoteles, Politik III, Kap. 11, § 4.
8. S. oben V, Kap. 1, § 17.

Bedingungen der Gleichheit des Herrschens und Beherrschtwerdens vorhanden sind.[9] Eher gibt es daher noch ein Rechtsverhältnis des Mannes zu seiner Frau, als zu seinen Kindern und Sklaven — nämlich das häusliche (ökono'mische) Recht, das aber gleichfalls von dem politischen verschieden ist.

Siebentes Kapitel.

1. Das politische Recht[1] ist teils natürliches, teils gesetzlich bestimmtes. Das natürliche ist das, welches überall dieselbe Geltung hat und nicht dadurch Recht ist, daß es die Menschen dafür halten und nicht dafür halten; gesetzlichgerecht dagegen ist das, was ursprünglich ohne wesentlichen Unterschied so oder anders sein und gelten konnte, das aber, sobald es die Menschen festgesetzt haben, nicht mehr gleichgiltig ist, z. B. daß sich ein Gefangener für eine Mine loskaufen kann[2] oder daß man hier und da (dem Zeus) eine Ziege opfert und nicht zwei Schafe[3]; ferner gesetzliche Bestimmungen, die man für einzelne Fälle festsetzt, wie z. B. dem Bra'sidas ein Opfer zu veranstalten und alles, was auf dem Wege von Psephi'smen[4] festgesetzt wird.

9. Die Freien und Gleichen (s. oben § 4 dieses Kapitels), die Bürger eines Gemeinwesens, einer politischen Koinonie.

1. D. h. das Recht, welches unter den Genossen einer politischen Koinonie, den Bürgern eines Staatsverbandes, Geltung hat.

2. Eine solche Übereinkunft soll im Peloponne'sischen Kriege zwischen den Kriegführenden geschlossen sein. Herodo't VI, 79 erwähnt ein Lösegeld von zwei Minen = 157,20 Reichsmark.

3. Herodot II, 42 erzählt so etwas von den Ägyptiern.

4. Über den Unterschied solcher Psephismen, die „momentanen Volksbeschlüsse", in denen das Volk seine Willkür dem Staatswillen unterschob (in der Demokratie), s. Aristoteles, Politik IV, 4, § 3 u. a. anderen Stellen, die Hermann, Staatsaltertümer der Griechen, § 67, 8 anführt. — Brasidas, der treffliche Feldherr der Spartaner in dem großen Peloponnesischen Kriege, fiel siegreich gegen Kle'on bei Amphi'polis 422 v. Chr. Sein Andenken ward wie das eines Heros durch Opferfeste und durch Kampfspiele gefeiert, die noch zu Pausa'nias' Zeit (160 Jahre nach Christi Geburt) gehalten wurden. So gingen die Griechen den Römern in der Vergötterung von Menschen voraus. S. Krahner, Verfall der römischen Staatsreligion S. 32, Anmerkung.

2. Manche Leute sind nun der Meinung: es sei überhaupt alles Recht nur ein festgesetztes; „denn", sagen sie, „alles, was von Natur ist, ist unwandelbar und hat überall dieselbe Kraft, wie ja das Feuer hier so gut wie bei den Persern brennt, während wir doch die Begriffe über das, was Recht ist, sich verändern sehen. — 3. Das ist aber nicht der Fall, sondern nur bis zu einem gewissen Grade (ist das Recht veränderlich). Zwar bei den Göttern dürfte wohl überhaupt in keiner Weise von einer solchen Veränderung die Rede sein können, allein bei uns Menschen gibt es allerdings zwar auch ein Naturrecht, allein ein solches Naturrecht ist doch immer auch veränderlich.[5] — 4. Aber nichtsdestoweniger gibt es immer ein Recht, welches von Natur ein solches ist, und ein Recht, welches nicht von Natur ein solches ist. Welcher Art und Beschaffenheit aber das ist, welches von dem, was auch anders sein kann, von Natur ist, und das, was nicht von Natur, sondern durch Gesetz und Übereinkunft (gerecht) ist — wenn schon beide gleichermaßen veränderlich sind, — das liegt auf der Hand.[6] Und auch auf die anderen Dinge wird sich dieselbe Bestimmung passend anwenden lassen; denn von Natur ist z. B. die rechte Hand die stärkere[7], und doch ist es sehr wohl möglich, daß es Menschen gibt, die beide Hände gleich gut gebrauchen.

5. Was dagegen die Rechtsbestimmungen betrifft, die auf Übereinkunft und Nützlichkeit beruhen, so ist es mit ihnen ähnlich wie mit den Maßen und Gewichten; denn auch die Wein- und Kornmaße sind nicht überall die gleichen, sondern wo man kauft, größer, wo man verkauft, kleiner.[8] Ebenso sind nun auch die

---

5. Diese Stelle erklärt vortrefflich Trendelenburg a. a. O. S. 10—11.

6. Aristoteles bezeichnet die von ihm angeführte und bekämpfte Ansicht hiermit als eine eitle Spitzfindigkeit, da der wirkliche Unterschied von natürlichem und konventionellem Recht auf der Hand liege.

7. Diese Bemerkung wiederholt Aristoteles öfter (wie z. B. Von den Teilen der Tiere III, 4; IV, 8; Vom Gang der Tiere Kap. 4; Probleme XXI, 12; 13; 19; 31. S. Gataker zu Marcus Aurelius Antoninus IX, 6, S. 425), weil Plato in den Gesetzen (VII, 794) das Gegenteil behauptet.

8. Wiederverkäufer haben kleineres Maß, als die Kantone oder Länder, wo sie selbst Korn und Wein einkaufen.

nicht naturgemäßen, sondern bloß menschlichen Rechte nicht überall einerlei, da ja auch die Verfassungen nicht überall dieselben sind, sondern überall nur eine die naturgemäße ist, nämlich die beste.[9]

6. Von dem, was gerecht und gesetzmäßig ist, verhält sich jedes einzelne, wie sich das Allgemeine zu dem Besonderen verhält; denn der Handlungen sind viele; dagegen ist die Regel, nach welcher Recht und Unrecht bei ihnen bestimmt wird, bei jeder Klasse nur eine, denn diese Regel ist immer ein allgemeiner Begriff. — 7. Es ist aber ein Unterschied zwischen der widerrechtlichen Handlung und dem Ungerechten und zwischen der rechtlichen Handlung und dem Gerechten. Ungerecht nämlich ist etwas entweder von Natur oder durch Satzung Verbotenes. Dieses selbe Ungerechte aber ist, sobald es zur That wird, eine widerrechtliche Handlung, vorher, ehe es zur That wird, ist es eine solche noch nicht, sondern bloß ungerecht in abstracto. Ebenso verhält sich's mit dem Worte „rechtliche Handlung". Jedoch heißt in der Sprache das Allgemeine jeder rechtlichen Handlung vielmehr „Gerechthandlung", während man durch das Wort „rechtliche Handlung" das verbessernde Wiederinordnungbringen der betreffenden widerrechtlichen Handlung bezeichnet. Welches aber im einzelnen die Unterarten jeder dieser Gattungen und wieviel ihrer und mit welcherlei Gegenständen sie zu thun haben, muß später in Betrachtung gezogen werden.

---

9. Trendelenburg a. a. O. S. 11 sagt zur Erklärung dieser Stelle: „Die, welche alles Recht für Sache der Übereinkunft halten, setzen zwei Kriterien als gleichbedeutend, nämlich daß es unwandelbar sei und überall dieselbe Macht habe. Aristoteles erkennt dies letztere an, aber nicht das erste. Daß das, was von Natur Recht ist, dieselbe Macht allenthalben habe, dafür liegt ihm der Grund in dem Zweck, der an sich gelten sollte, wenn er auch übertreten wird. Da aber der Zweck verwirklicht werden und nicht verwirklicht werden kann, so ist das darauf gegründete Recht, sofern es erscheint, wandelbar durchweg. — Das ganze Gebiet des Ethischen ist dem Aristoteles dergestalt von Natur, daß die Natur den Zweck setzt und die Fähigkeit der Verwirklichung gibt, aber die Verwirklichung selbst frei läßt. Der Natur nach ist allenthalben nur eine Staatsverfassung die beste, aber dennoch gibt es viele Staatsverfassungen. Alle Rechte gehören zu dem, was frei und unveränderlich ist, obwohl darunter einige von Natur, andere durch Übereinkunft sind. Beide Arten sind beweglich (veränderlich)."

Achtes Kapitel.

1. Ist im vorigen das Gerechte und das Ungerechte richtig bestimmt, so hängt die Bezeichnung einer Handlung als einer ungerechten oder gerechten davon ab, ob der Handelnde freiwillig handelt; denn wenn er unfreiwillig handelt, so ist seine Handlung nur zufällig eine ungerechte oder eine gerechte; das, was die Menschen thun, ist, wie es trifft, entweder etwas Gerechtes oder etwas Ungerechtes.

2. Dagegen wird der Begriff der ungerechten und der gerechten Handlung bestimmt durch das Freiwillige und Unfreiwillige; sobald nämlich die (ungerechte) Handlung eine freiwillige, so wird sie getadelt und ist ebendarum dann auch ein verübtes Unrecht, woraus hervorgeht, daß etwas unrecht sein kann, was aber noch nicht eine ungerechte Handlung ist, wenn nicht der freie Wille hinzukommt. — 3. Freiwillig nenne ich, wie schon früher gesagt[1], diejenige Handlung, welche einer im Bereiche dessen, was zu thun oder zu lassen in seiner Macht steht, wissentlich und ohne über die Person der, oder das Mittel, womit, oder den Zweck, um dessentwillen er es thut, in Unwissenheit zu sein vollbringt, wie z. B. wenn er weiß, wen er schlägt und womit und zu welchem Zwecke u. s. w., und in allen diesen Fällen nicht zufällig oder gezwungen handelt, wie das der Fall sein würde, wenn jemand die Hand eines andern nimmt und einen dritten damit schlägt, wo denn der, dessen Hand den Schlag gibt, nicht freiwillig handeln würde, da diese Handlung nicht von ihm abhing. Es kann auch der Fall vorkommen, daß einer, der von jemand (wissentlich und absichtlich) geschlagen wird, dessen Vater ist, während der Schlagende doch nur soviel weiß, daß es ein Mensch oder einer der Anwesenden ist, den er schlägt, aber nicht weiß, daß es sein Vater ist.[2] Ebenso sind

1. Nämlich in den ersten Kapiteln des dritten Buches.

2. Auch dann ist die Handlung, obschon eine partiell wissentliche doch keine absolut freiwillige.

dieſe und dergleichen Beſtimmungen auf den Zweck und auf alle Umſtände der Handlung auszudehnen. Alſo: was man unwiſſend thut, oder was man zwar nicht unwiſſend, aber ohne anders zu können oder durch Gewalt gezwungen thut, das iſt unfreiwillig, wie es ja auch vieles Natürliche gibt, was wir wiſſend thun und leiden, ohne daß dies Thun und Leiden jemals ein freiwilliges oder unfreiwilliges wäre, wie z. B. altwerden oder ſterben.

4. Gleichermaßen gibt es nun auch gerechte und ungerechte Handlungen, die ſolches nur zufälligerweiſe und nach dem Erfolge ſind. Es kann ja z. B. ſehr wohl vorkommen, daß einer das ihm anvertraute Depoſitum wider Willen und aus Furcht zurückgibt; und von einem ſolchen kann man doch nicht ſagen, daß er etwas Gerechtes thut oder rechtlich handelt, ſondern ſeine Handlung iſt eben nur zufällig eine ſolche. Ebenſo aber wird man auch von dem, der etwa gezwungen und ungern das ihm anvertraute Depoſitum nicht wieder zurückgibt, ſagen müſſen, daß er nur zufällig und dem Erfolge nach das Recht verletze und eine unrechtliche Handlung begehe.

5. Die freiwilligen Handlungen aber ſind ſelbſt wieder von zweierlei Art, nämlich entweder vorſätzliche oder unvorſätzliche. Vorſätzliche Handlungen begehen wir in allen Fällen, wo wir nach einer vorhergegangenen Beratung handeln, unvorſätzlich dagegen ſind alle die, welche nicht vorher beraten und überlegt ſind. — 6. Nun gibt es bekanntlich drei Arten von Schädigungen, die im Verkehr der zu einer Gemeinſchaft verbundenen Menſchen vorkommen können, und davon iſt die eine Klaſſe die der Verſehen aus Unwiſſenheit, wenn nämlich jemand bei ſeiner Handlung weder die Perſon trifft, die er treffen wollte, noch das thut, was er thun wollte, noch das Mittel anwendet, das er anwenden wollte, noch den Endzweck erreicht, um deſſentwillen er die Handlung unternahm; z. B. er war nicht gemeint zu werfen oder nicht mit dieſem Wurfwerkzeuge oder nicht dieſe Perſon oder nicht zu dieſem Zwecke, allein es geſchah zufällig nicht das, was in der Abſicht lag; ſeine Abſicht ging z. B. nicht darauf, jemand eine Verwundung beizubringen, ſondern bloß ihn zu kitzeln, oder er wollte nicht dieſen treffen oder nicht auf dieſe Weiſe. — 7. Geſchieht nun in ſolchen Fällen die Schädigung wider Erwarten und Vorausſicht, ſo iſt ſie

und heißt sie ein Unglück, geschieht sie nicht wider Erwarten und Voraussicht, aber ohne böse Absicht, so ist es ein Versehen (Fehler). Denn einen Fehler begeht man, sobald in dem Handelnden selbst das Prinzip (der erste Grund) der Schädigung liegt, ein Unglück hat der Handelnde, sobald es außer ihm liegt.

8. Hat der Mensch dagegen zweitens zwar wissentlich, aber ohne vorhergegangene beratende Überlegung die Schädigung verübt, so ist das eine ungerechte Handlung; in diese Kategorie gehört z. B. alles das, was dem Menschen aus Zorn oder aus sonst einer Leidenschaft, die notwendig oder natürlich ist, zu thun passieren kann. Wenn ein Mensch den andern in solcher Weise schädigt und sich verfehlt, so thut er zwar Unrecht und seine Handlungen sind Übelthaten, allein ein solcher Mensch ist darum noch nicht ein ungerechter oder ein schlechter Mensch. Denn die Schädigung, die er seinem Nebenmenschen zufügte, war nicht Folge seiner inneren Schlechtigkeit. — 9. Wenn dagegen ein Mensch aus Vorsatz und Überlegung das Unrecht thut, dann ist er ein Ungerechter und Lasterhafter. Daher heißt es sehr richtig: „Was aus der Leidenschaft (Zorn) hervorging, wird nicht als vorbedacht beurteilt", denn die erste Ursache einer leidenschaftlichen Handlung liegt nicht in dem, der sie thut, sondern in dem, der jenen in Leidenschaft (Zorn) versetzt.

10. Überdies wird in solchen Fällen nicht darüber gestritten, ob etwas geschehen oder nicht geschehen sei, sondern darüber, ob es recht sei; denn aller Zorn entsteht infolge des Scheins einer Ungerechtigkeit.[3] Hier nämlich ist der Streitpunkt, um den es sich handelt, nicht das Ja und Nein des Geschehenseins oder Nichtgeschehenseins, wie bei den Vertragsstreitigkeiten, wobei der eine von beiden notwendig ein schlechter Mensch sein muß, wenn sein Ja und sein Nein nicht etwa Folge schlechten Gedächtnisses ist — sondern hier geben beide das Faktum zu und streiten nur darüber, ob recht gehandelt sei oder nicht. Und hier stellt sich die Sache so, daß der, der mit bewußter Überlegung gehandelt hat[4], sehr wohl

3. D. h. einer ungerechten Beleidigung.

4. Der Beleidiger, der den andern in Zorn und Leidenschaft versetzt hat.

weiß und erkennt, daß er etwas Unrechtes gethan hat, daher denn auch dieser glaubt, ihm sei Unrecht geschehen, der andere dagegen, jenem sei nicht Unrecht geschehen.[5]

11. Wenn dagegen einer einen andern mit Vorsatz und Absicht schädigt, so begeht er ein Unrecht, und wer solche ungerechte Handlungen begeht, von dem kann man allerdings sagen, er ist ein Ungerechter, wenn diese Handlungen dem richtigen Verhältnis oder dem Prinzipe der Gleichheit zuwiderlaufen. Ebenso kann man von einem Menschen sagen: er ist ein Gerechter, wenn er nach Vorsatz und Absicht handelt; rechtlich handeln nämlich thut er schon, wenn er nur freiwillig handelt.

12. Die unfreiwilligen[6] Handlungen sind teils solche, welche Nachsicht verdienen, teils solche, welche Nachsicht nicht verdienen. Alle Fehler, welche wir nicht nur, ohne es zu wissen, sondern auch aus Unwissenheit begehen, verdienen Nachsicht; alle die dagegen, welche wir nicht aus Unwissenheit, sondern zwar unwissend, aber infolge einer Leidenschaft begehen, die weder natürlich, noch menschlich ist, verdienen keine Nachsicht.[7]

---

5. Das Faktum geben beide zu. A hat den B in Leidenschaft versetzt und weiß recht gut, daß er das gethan. B hat dafür den A geschlagen, und nun sagt A: „Mir ist Unrecht geschehen", B aber sagt: „Nein, dir ist Recht geschehen".

6. Aristoteles braucht hier, wie schon alte Ausleger anmerken, den Ausdruck „freiwillig" nicht in dem gewöhnlichen, früher von ihm auseinandergesetzten Sinne, sondern in der Bedeutung, wonach es die nicht aus Absicht und Überlegung, sondern aus unfrei machender Leidenschaft hervorgehenden Handlungen bezeichnet.

7. Wer aus Hunger oder Durst ein Brot oder ein Getränk stiehlt, begeht ein verzeihliches Unrecht, wer aus Leckerei Honig oder Wild stiehlt, ein nicht verzeihliches. Es ist die Lehre von den „mildernden Umständen", und wir sehen, daß bei Thaten unmäßiger Wut und Lustgier, verübt in einem Momente einer nur augenblicklichen Raserei, Aristoteles (mit Recht) keine mildernden Umstände anerkennt.

Neuntes Kapitel.

Kap. 11. Bekk.

1. Nun kann aber einer kommen und fragen: ob die Begriffe Unrechtleiden und Unrechtthun durch unsere Darstellung erschöpfend entwickelt sind und ob denn zunächst der Ausspruch des Euri'pides seine Richtigkeit hat, in welchem es [abgeschmackt genug] heißt:

> Ich tötete die Mutter! Ja, der Fall war der:
> Sie wollt's, ich that's, ob gern, ob nicht, sie wollt' es so![1]

Hier fragt sich's nämlich: Ist es wirklich möglich, daß jemand freiwillig Unrecht *leidet*, oder ist es nicht möglich, sondern alles solches Erleiden ein unfreiwilliges, wie ja auch alles Unrechtthun immer ein freiwilliges ist? Und zweitens: Ist demnach alles Unrechtleiden immer nur so (d. h. als ein unfreiwilliges) oder auf jene Weise (als ein freiwilliges) aufzufassen [wie ja auch alles Unrechtthun ein freiwilliges ist]?[2] Oder endlich: Ist das eine stets freiwillig, das andere stets unfreiwillig?

2. Ebenso kann auch, wenn einem Gerechtigkeit widerfährt, gefragt werden.[3] Denn das Gerechtigkeit üben ist ja immer ein freiwilliges, so daß man also sehr wohl den Schluß ziehen könnte, daß auf beiden Seiten eine richtige Entsprechung stattfinde und daß somit das Unrecht*leiden* und das Gerechtbehandeltwerden entweder freiwillig oder unfreiwillig sein müsse. Allein hier dürfte es doch auch in betreff des Gerechtbehandeltwerdens absurd erscheinen, wenn man behaupten wollte, es geschehe immer mit dem freien

---

1. Die Verse sind aus der verlorenen Euripide'ischen Tragödie Bellerophon. Die von mir eingeklammerten Worte scheinen mir verdächtig, denn nach Aristoteles' Ansicht ist der Ausspruch des Euripides nichts weniger als „abgeschmackt", sondern vielmehr richtig.

2. Diesen Satz läßt Argyropu'los aus, und er scheint in der That verdächtig.

3. Nämlich: ob sie dem, welchem sie widerfährt, immer mit seinem freien Willen widerfährt. Garve.

Willen des so Behandelten. Denn es gibt Menschen, denen Gerechtigkeit widerfährt, ohne daß sie es wollen.

3. Dies ist sicher richtig, denn man kann sehr wohl auch das Bedenken aufstellen: ob der, der ein bestimmtes Ungerechte erlitten hat, immer und in allen Fällen eine Ungerechtigkeit erleidet oder ob es nicht vielmehr mit dem jedesmaligen Erleiden ebenso ist, wie auch mit dem Thun; nun kann ja nämlich möglicherweise auf beiden Seiten der Zusammenhang mit dem Gerechten ein rein zufälliger sein.[4] Und ebenso verhält sich's offenbar auch in Bezug auf das Ungerechte; denn Ungerechtes thun und Unrecht thun sind ebensowenig einunddasselbe, als Ungerechtes leiden und Ungerechtbehandeltwerden; denn es ist unmöglich, daß einer ungerecht behandelt wird, wenn der andere nicht Unrecht thut, oder daß einer gerecht behandelt wird, wenn der andere nicht recht thut.

4. Wenn nun aber Unrechtthun schlechthin so viel heißt, als jemand mit Willen schädigen, und ferner „mit Willen" so viel heißt, als mit Bewußtsein über die Person, die man schädigt, und das Mittel, womit, und die Weise, in welcher man schädigt, und wenn z. B. der Unmäßige sich selbst mit Willen schädigt, so kann man allerdings sagen, er thue freiwillig Unrecht gegen sich, und es wäre somit möglich, daß jemand sogar sich selbst Unrecht thun könnte. — 5. Ferner könnte sehr wohl jemand freiwillig von einem andern ebenfalls freiwillig Handelnden sich schädigen lassen, so daß daraus das Resultat sich ergäbe: es sei der Fall möglich, daß jemand freiwillig Unrecht leide. Allein ich meine, daß vielmehr unsere obige[5] Definition nicht richtig ist, sondern daß zu den obigen Worten: „schädigen mit Bewußtsein über die Person und das Mittel und die Weise" hinzugefügt werden muß: „gegen den vernünftigen Willen des anderen". — 6. Die Sache ist sonach die: sich schädigen lassen und unrechte Dinge erleiden, kann allerdings jemand mit seinem Willen, wirklich „Unrechtleiden" aber niemand

4. D. h. der, dem Gerechtigkeit widerfährt, kann sie rein zufällig erfahren, wenn der, der sie übt, sie nicht freiwillig und mit Absicht, sondern nur zufällig übt. S. Kap. 8, § 5.

5. Die in § 4 gegebenen.

freiwillig. Denn dies „will" niemand, auch nicht der Unmäßige, sondern er handelt in solchen Fällen gegen sein vernünftiges Wollen. Denn kein Mensch „will" etwas, von dem er die Ansicht hat, es sei nicht gut und ehrenhaft, und was den Unmäßigen betrifft, so handelt er nicht so, wie man nach seiner Ansicht handeln muß.[6]

7. Dagegen derjenige, der das Seinige in der Art hingibt, wie Home'r sagt, daß Glau'kos seine Rüstung dem Diome'des gab:

„Goldne für Erz und für neune den Wert von hundert der Stiere",

so erleidet er dadurch kein Unrecht. Denn das Geben stand bei ihm, das Unrecht leiden aber ist nicht etwas, das von uns abhängt, sondern es muß einer da sein, der Unrecht thut. — 8. Und so ist es denn klar, daß wir niemals freiwillig Unrecht leiden.[7]

Kap. 12. Bekk. Nun haben wir von den Fragen, die wir uns vorlegten, noch zwei zu besprechen, erstens die Frage: ob bei einer Austeilung, welche dem Verdienste und der Würdigkeit zuwiderläuft, der Austeilende Unrecht thut, der einem anderen mehr zuteilt, als derselbe verdient, oder der, der das mehr, als er verdient, empfängt; und zweitens die Frage: Ist es möglich, sich selbst Unrecht zu thun?[8] — 9. Die Schwierigkeit ist hier nämlich die: wenn der zuerst genannte Fall möglich ist, d. h. wenn der Austeilende Unrecht thut und nicht der das Zuviel-Empfangende, so scheint daraus zu folgen, daß, wenn jemand mit Wissen und Willen einem anderen mehr gibt, als er sich selbst geben müßte, ein solcher sich selbst ungerecht behandelt, wie das gerade die mäßigen und bescheidenen Menschen zu thun pflegen, — denn der wahre Biedermann steht gern anderen nach.

Aber sollte man auch hier nicht vielmehr sagen müssen, daß auch dies[9] nicht so schlechtweg und absolut der Fall sei, sondern

---

6. Wer z. B. die Schwester eines Freundes aus Mangel an Selbstbeherrschung verführt, ist weit davon entfernt, sein Handeln als allgemeine Regel aufzustellen und zu meinen: ein anderer dürfe etwa auch seine eigene Schwester verführen.

7. Weil dazu eben immer zwei gehören.

8. Diese zweite Frage behandelt Aristoteles erst im letzten Kapitel dieses Buches.

9. Das „Sichzuwenigzuteilen" des braven Mannes.

daß einer durch und für solche Handlungsweise gelegentlich wieder mehr (als ein anderer) von einem anderen Gute empfange, z. B. von der Ehre oder von dem schlechtweg Schönen? Indessen löst sich die Schwierigkeit auch schon durch die Definition des Unrechtthuns. Ein Mann, der so handelt, wie der zuvor Bezeichnete, leidet nichts gegen seinen vernünftigen Willen, er erleidet also ebendarum auch kein Unrecht, sondern höchstens etwa, wenn man will, eine materielle Schädigung.

10. Zugleich ist es einleuchtend, daß nur der Unrecht thut, der eine unverhältnismäßige Austeilung macht und nicht der jedesmalige Mehrempfänger; denn nicht derjenige, bei dem das Ungerechte vorhanden ist[10], thut Unrecht, sondern nur der, bei dem man zugleich sagen kann, daß er es freiwillig thut. Dies letztere aber ist eben das bewegende Prinzip der Handlung, und dieses findet sich bei dem, welcher austeilt, aber nicht bei dem, der empfängt. — 11. Ferner: da das Wort thun in vielfachem Sinne gebraucht wird und in gewisser Weise auch von unbeseelten Dingen gesagt wird, daß sie einen Mord verüben, wie z. B. von der Hand oder von dem Sklaven, der den Befehl seines Herrn vollzieht, so sind das alles Fälle, wo der Thuende zwar Ungerechtes thut, aber doch nicht Unrecht thut. — 12. Ferner: wenn der, welcher austeilt, unwissentlich[11] unrichtig entschied, so vergeht er sich nicht gegen das gesetzliche Recht, und ebensowenig ist auch seine Entscheidung eine ungerechte, und doch ist sie in gewisser Weise ungerecht, insofern nämlich das gesetzliche Recht verschieden ist von dem ursprünglichen Naturrecht.[12] Wenn er aber wissentlich[13] ungerecht entschied, so nimmt er selbst an der Ungerechtigkeit und an dem Vorteil derselben teil, sei es nun, daß dieser für ihn darin bestand, einen Freund zu begünstigen oder sich an einem Feinde zu rächen.[14] —

---

10. D. h. der, dessen Handlung, absolut genommen, unrecht ist.

11. D. h. ohne das bestehende Gesetz zu kennen.

12. Man setze hinzu: „und dieses, das doch jeder kennen muß, bei seiner Entscheidung verletzt ist."

13. Mit voller Kenntnis des gesetzlichen und natürlichen Rechts.

14. Der griechische Paraphrast setzt hinzu: „oder um Geld zu gewinnen".

13. Wie also jemand ungerechten Vorteil hat, der von der verübten Ungerechtigkeit selbst den Gewinn mit dem Empfänger teilt, so genießt der, welcher aus den obigen Gründen ungerecht entscheidet, einen ungerechten Vorteil. Denn auch der bestochene Richter, der deshalb der einen Partei den Acker zuerkennt, empfing dafür nicht Acker, sondern Geld.

Kap. 13. Beff.

14. Die Menschen meinen nun, das Unrechtthun hänge nur von ihnen ab, und es sei deshalb eben auch ein Leichtes, gerecht zu sein. Dem ist aber nicht also. Freilich, seines Nachbars Frau beschlafen, seinen Nächsten schlagen oder ihm mit der Hand sein ihm zukommendes Geld geben, das ist leicht und steht in jedermanns Macht; aber diese Dinge in der dazu gehörigen bestimmten Seelenverfassung zu thun, ist weder leicht, noch hängt es von den Handelnden ab. — 15. Ebenso meinen sie auch: zu wissen, was gerecht und ungerecht sei, dazu gehöre keine große Weisheit, weil es nicht schwer ist, das kennen zu lernen und zu verstehen, worüber die Gesetze Bestimmungen geben. Allein nicht das Gesetzmäßige als solches ist das Gerechte — außer in Fällen, wo beides zufällig zusammentrifft, — sondern erst die Art und Weise, wie es gethan und wie es ausgeteilt wird, macht es dazu.[15] Dies aber[16] ist viel schwieriger, als z. B. die Heilmittel zu kennen; denn auch auf dem Gebiete der Medizin ist es sehr leicht zu wissen, daß Honig, Wein, Helle'boros[17], Schneiden und Brennen Heilmittel sind, aber wie man sie gesundheitsfördernd anzuwenden hat, und bei welchen Individuen und in welchem Momente, das ist gerade so schwer als — Arzt zu sein. — 16. Derselbe Irrtum[18] liegt auch der Ansicht der Menschen zu Grunde, daß der Gerechte ebensogut auch Unrecht thun könne, da er ja ebensogut, ja noch besser im stande sei, jede einzelne der oben angeführten Handlungen zu verüben; ein solcher

15. „An sich ist nichts weder gut noch böse,
Das Denken macht es erst dazu."
(Hamlet.)

16. Die Ausübung und Anwendung der Gesetze in den bestimmten Fällen.

17. Helleboros, ein starkes Purgier- und Brechmittel.

18. Nämlich: daß es leicht sei und in jedermanns Macht stehe, ungerecht zu handeln. S. § 14.

könne ja ebensogut seines Nachbars Frau beschlafen, seinen Nächsten schlagen, sogut als der Tapfere seinen Schild im Stiche lassen, dem Feinde den Rücken kehren und das weite suchen könne. Allein, feige sein und ungerecht sein und feige oder ungerechte Handlungen begehen, ist nicht dasselbe, außer in zufälligen Fällen, sondern feige sein und ungerecht sein heißt, in solcher Seelenverfassung sich befinden, welche notwendig zu solchen Handlungen führt, wie ja auch das Arzt sein und Kurieren nicht soviel ist, als Schneiden oder Nichtschneiden, Mittel verordnen oder nicht verordnen, sondern es auf eine bestimmte, den Umständen angemessene Weise thun.

17. Endlich finden Gerechtigkeit und gerechte Handlungen nur unter solchen Wesen statt, denen diejenigen Glücksgüter gemeinschaftlich sind, welche an und für sich genommen gut sind, in denen aber für die, die sie haben, ein Zuviel oder Zuwenig stattfinden kann. Denn es gibt Wesen, für die ein Zuviel (hierin) nicht möglich ist, wie das ohne Frage bei den Göttern der Fall ist, und wieder andere, denen auch nicht der geringste Teil solcher Güter von Nutzen ist, sondern alles schadet, und das sind die unverbesserlich Schlechten, und endlich solche, denen jene Güter nur bis zu einem gewissen Maße nützlich sind; darum gehört die Gerechtigkeit in des menschliche Gebiet.[19]

Zehntes Kapitel.

1. Wir haben zunächst über die Billigkeit und das Billige, über das Verhältnis der Billigkeit zur Gerechtigkeit und des Billigen zu dem Gerechten zu sprechen; denn wenn man genau zusieht, so erscheint beides weder absolut als einunddasselbe, noch auch andererseits als etwas der Art nach Verschiedenes. Einerseits nämlich loben wir das Billige und den „billigen" Mann, und zwar in solchem Maße, daß wir diese Bezeichnung auch lobend auf anderes übertragen und „billig" für „gut" sagen, indem wir damit aus- Kap. 14. Beff.

19. Sinn: die Gerechtigkeit ist eine Tugend, die weder für „Götter", noch für „Teufel", sondern nur für Menschen da ist.

drücken wollen, daß das Billigere das Bessere sei. Andererseits dagegen, wenn wir der Logik folgen, scheint es ungereimt, anzunehmen, daß es ein Billiges geben soll, das außer und neben dem Guten lobenswürdig sei; denn — so raisonniert man —: entweder ist das Gerechte nicht gut oder das Billige nicht [ein Gerechtes][1], wenn es ein anderes ist; oder, wenn beide gut sind, so sind sie einunddasselbe.

2. Das also ist das Raisonnement, aus welchem sich die Schwierigkeit in Bezug auf das Billige ergibt, indessen ist doch alles ganz in der Ordnung und durchaus kein Widerspruch zwischen den einzelnen Sätzen vorhanden. Die Sache ist nämlich die, daß das Billige das Korrektiv irgend eines bestimmten Gerechten und nur als solches ein besseres Gerechte ist[2], aber nicht als eine andere Art besser ist, als das Gerechte. Mithin sind gerecht und billig einunddasselbe, und obschon beiden die Bezeichnung gut zukommt, ist doch das Billige besser. — 3. Was jene Schwierigkeit erzeugt, ist der Umstand, daß das Billige zwar allerdings gerecht ist, aber nicht das nach dem Buchstaben des Gesetzes Gerechte, sondern ein Korrektiv des gesetzlichen Rechts. — 4. Das kommt daher, weil das Gesetz immer auf das Allgemeine geht[3], während doch über manche Dinge richtige Bestimmungen durch ein allgemeines Gesetz sich nicht geben lassen. In Materien also, über welche allgemeine Bestimmungen zu geben notwendig ist und wo doch eine, das richtige treffende, allgemeine Bestimmung nicht möglich ist, da hält sich das Gesetz[4] an das in den meisten Fällen Zutreffende, ohne über die dabei sich ergebende Mangelhaftigkeit in Unwissenheit zu sein. Und es ist in der That nichtsdestoweniger in seiner Bestimmung richtig, denn der Fehler liegt nicht im Gesetze oder im Gesetzgeber, sondern in der

---

1. Das eingeklammerte Wort (δίκαιον) ist offenbar erklärender Zusatz eines Lesers, der dafür allenfalls hätte σπουδαῖον schreiben müssen. — Wie ich sehe, ist Trendelenburg (a. a. O. S. 12) derselben Ansicht.
2. „Das Billige schließt immer das Recht mit in sich, es ist eine vorzüglichere Art des Rechts, als das besondere Recht." Biese.
3. Vgl. Rhetorik I, Kap. 13; Politik III, Kap. 10.
4. Gesetz hier = Gesetzgeber.

Natur der Sache, weil, wie man sofort sieht, alles, was unter den Begriff menschlichen Handelns fällt, von solcher Art und Natur ist.

5. Sobald also ein Fall eintritt, wo das Gesetz allgemein spricht, der Fall aber unter die allgemeine Bestimmung nicht zu bringen ist, dann ist es richtig gehandelt[5], die Lücke, die der Gesetzgeber ließ, und die Mangelhaftigkeit seiner allgemeinen Bestimmung zu ergänzen und zu berichtigen, wie das zweifelsohne auch der Gesetzgeber selbst, wenn er bei dem Falle gegenwärtig gewesen wäre, gethan und wie er, wenn er den Fall gewußt hätte, sein Gesetz eingerichtet haben würde. — 6. Darum ist das Billige gerecht, und zwar besser, als eine bestimmte Art des Gerechten, aber nicht besser, als das absolut Gerechte[6], sondern besser, als das um seiner allgemeinen Fassung willen fehlerhafte gesetzliche Recht. Und so ist denn die Natur des Billigen diese: daß es Berichtigung des Gesetzes da ist, wo es wegen seiner allgemeinen Fassung mangelhaft bleibt. Dies ist denn auch die Ursache davon, daß nicht alles gesetzlich geregelt ist, weil es nämlich manche Dinge gibt, über die ein Gesetz aufzustellen unmöglich ist, daß also hier die Notwendigkeit eines speziellen Dekrets[7] eintritt. — 7. Denn von einer unbestimmten Sache ist auch das Richtmaß unbestimmt, ebenso wie für die lesbische Bauweise das bleierne Richtmaß; denn wie dort das Richtmaß kein feststehendes ist, sondern sich nach der Form und Gestalt des Steins verändert, so auch das Psephi'sma* nach den thatsächlichen Verhältnissen.[8]

---

5. Wie es die Billigkeit thut.

6. D. h. nicht besser als das Naturrecht, denn ebendies macht die Billigkeit geltend gegen das gesetzlich festgestellte Recht, das in seiner abstrakten Allgemeinheit mangelhaft sein und in seiner Anwendung auf einzelne Fälle zur Ungerechtigkeit werden kann. Biese II, S. 362—363.

7. „Psephismen", s. zu V, Kap. 7, § 1, Anmerkung 4.

8. Ein geistreicher Vergleich aus der Geschichte der griechischen Baukunst, richtiger des Verfahrens beim Aufmauern von Gebäuden. Die Lesbier, heißt es bei den alten Auslegern, hatten einen so harten Bruchstein, daß er sich schwer behauen und in gleichmäßige Quaderform bringen ließ. Sie bedienten sich also eines bleiernen Richtmaßes (Ka'non), das sich dem einzelnen Bruchsteine anfügte und so das Maß gab für die passende Ver-

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

8. Was also das Billige sei und daß es gerecht und inwiefern es höher steht, als eine gewisse Art des Gerechten, ist somit klar gemacht. Es erhellt aber daraus zugleich, wer ein Billiger ist: derjenige nämlich, der mit Absicht nach solchem Rechte strebt, welches das allgemeine Gesetz verbessert, und solcherlei Handlungen thut, der nicht sein Recht aufs äußerste zum Schaden anderer verfolgen, sondern lieber etwas aufopfern mag, wenn er auch für sein Recht das Gesetz auf seiner Seite hat, der ist ein billiger Mann, und diese seine Gesinnungsbeschaffenheit ist Billigkeit, die eine besondere Art von Gerechtigkeit und nicht ein von der letzteren der Gattung nach verschiedener Ha'bitus ist.

Elftes Kapitel.

Kap. 15. Bekk. 1. Die Frage endlich: ob es möglich oder nicht möglich sei, daß sich jemand selbst Unrecht thun könne, beantwortet sich leicht aus dem Zuvorgesagten.[1]

Gerecht ist nämlich in einem gewissen Sinne alles dasjenige, was die gesamte Tugend und Tüchtigkeit des Bürgers umfaßt, und diese Dinge sind im Staate vom Gesetze bestimmt.[2] Das Gesetz gebietet z. B. nicht, sich selbst umzubringen; was aber von solchen Dingen[3] das Gesetz nicht gebietet, das verbietet es.

---

bindung mit dem nächsten Steine. Diesem bleiernen biegsamen (Ka'non) Maßstabe der lesbischen Maurer vergleicht Aristoteles den Billigkeitsmaßstab, der auch kein fester, alles über einen Leisten schlagender ist, wie der des Gesetzes, sondern auf die speziellen thatsächlichen Fälle und Verhältnisse Rücksicht nimmt.

1. Der Florentiner Erklärer der Ethik, Dona'tus Acciai'olus, bemerkt, daß dieses Kapitel polemisch gegen Pla'ton gerichtet sei, der die Begriffe der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auch auf das handelnde Subjekt in seinem Verhältnisse zu sich selbst angewendet wissen wollte, und daß Aristo'teles hier von der nur metapho'risch so genannten Gerechtigkeit handelt.

2. Zur Erklärung lese man das erste Kapitel dieses Buches nach, besonders das § 12 ff. Gesagte.

3. Ich habe hinzugesetzt: „von solchen Dingen", d. h. wie schon Donatus Acciaiolus bemerkt, von solchen Dingen, die augenscheinlich und nach dem Urteil der einfachen Vernunft Übel (Unrecht) sind. Nur für

— 2. Ferner: wenn jemand gegen das Gesetz jemand mit freiem Willen schädigt, ohne durch zuerst erlittene Schädigung dazu veranlaßt zu sein, so thut er Unrecht. Freiwillig aber handelt der, welcher weiß, wen er schädigt und womit er ihn schädigt. Wer nun aus Leidenschaft sich selbst entleibt, der thut freiwillig etwas, was gegen das Gebot der richtigen Vernunft ist, und dies erlaubt das Gesetz nicht. Folglich begeht er ein Unrecht. — 3. Aber — gegen wen? Doch wohl nur gegen den Staat, dem er angehört, aber nicht gegen sich selbst, denn er für seine Person leidet ja freiwillig. Darum ist es auch der Staat, der (ihn) straft, und der über den Selbstmörder eine Art von bürgerlicher Ehrlosigkeit (Atimi'e) verhängt, weil ein solcher sich gegen den Staat vergehe.

4. Was zweitens die Bedeutung des Wortes „ungerecht" in

---

solche Dinge kann das Aristoteliſche Wort: „Was das Geſetz nicht gebietet, das verbietet es," Geltung haben; abſolut genommen wäre es ein Unſinn. Richtig aber bleibt dabei die Bemerkung von Michelet, daß im griechiſchen Staate das Geſetz vorwiegend poſitiver Natur war und Geſetz und Sitten dem Handeln des einzelnen faſt überall beſtimmte poſitive Normen ſetzten. Eine ſolche That, wie der Selbſtmord z. B., wo der einzelne ſich ſelbſt aufs höchſte ſchädigen würde, könnte z. B. nur dann erlaubt ſein, wenn das Staatsgeſetz ſie in gewiſſen Fällen geböte. Das, ſagt Ariſtoteles, iſt aber nicht der Fall; folglich iſt der Selbſtmord, als geſetzlich verboten, als ein ἄδικον, ein „Unrechtes" anzuſehen. Wir haben ſchon oben geſagt, daß der Philoſoph den Selbſtmord als eine ehrloſe und feige Handlung betrachtet (S. III, Kap. 7, § 13 und daſ. die Anmerk. 6 und 7). Der helleniſche Sinn verwarf ihn als Verunreinigung der Gemeinde, und in Athen ward dem Selbſtmörder die Hand abgehauen und getrennt vom Leibe verſcharrt (Äſchines' Rede gegen Kteſiphon S. 636 fg.). Platon, der den Selbſtmord vom religiöſen Geſichtspunkt echt chriſtlich als Ungehorſam gegen die Gottheit betrachtet, will denſelben, wenn er aus unmännlicher Feigheit hervorgehe, durch unehrliches einſames Begräbnis beſtraft wiſſen, geſteht aber doch mildernde Umſtände und Ausnahmen zu, welche den Selbſtmord rechtfertigen, wie z. B. außer dem Richterſpruche des Staats (der ja auch den Sokrates zum Selbſtmorde verurteilte) noch: unheilbares, ſehr ſchmerzliches Körperleiden, unentfliehbare, das Leben unerträglich machende Schande, der man ſich entziehen will; Platon, Geſetze III, S. 157—158; Bekker (S. 873 c). Als Beiſpiel des letzteren Falles kann der Aias des Sophokles dienen.

dem Sinne betrifft, daß darunter ein Mensch verstanden wird, der eben nur das Recht verletzt[4] und nicht in allen Beziehungen ein schlechter Mensch ist, so ist es unmöglich, daß einer in dieser Bedeutung sich selbst Unrecht thun kann, — (denn ein schlechter Mensch sein und Unrecht thun ist zweierlei; denn der Ungerechte ist gewissermaßen nur in dem Sinne ein schlechter Mensch, wie es der Feige ist, nicht als Inbegriff der gesamten Schlechtigkeit überhaupt, sein Unrechtthun ist also auch nicht ein Unrechtthun im letzteren Sinne), — es würde dann nämlich der Fall eintreten, daß einem und demselben Menschen ein und eben dieselbe Sache zu gleicher Zeit entzogen sein und zugeeignet sein müßte; und das ist doch unmöglich, vielmehr findet Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit immer nur zwischen mehreren statt.

5. Ferner gehört zum Unrechtthun, daß es ein freiwilliges, aus Absicht hervorgegangenes und der Zeit nach erstes[5] ist; denn ein Mensch, der einem anderen zu nahe tritt, weil ihm selbst von jenem zu nahe getreten ist, und der ihm dafür dasselbe wieder anthut, gilt in der allgemeinen Ansicht nicht für einen Menschen, der Unrecht thut. Einer aber, der sich selbst Unrecht anthäte, würde zu gleicher Zeit leiden und handeln; ferner müßte es dann möglich sein, daß einer gern und freiwillig sich Unrecht thun ließe.[6]

6. Dazu kommt noch, daß kein Mensch ungerecht handeln kann, ohne eine spezielle Ungerechtigkeit zu begehen; es begeht aber kein Mensch Ehebruch, wenn er bei seiner eigenen Frau schläft, oder Einbruch, wenn er in sein eigenes Haus einbricht, oder Diebstahl, wenn er sein eigenes Geld nimmt.

---

4. Bisher sprach Aristoteles von der Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne, in welchem sie überhaupt alle Tugenden unter sich begreift; jetzt ist von der Gerechtigkeit als spezieller Tugend die Rede, wonach das Unrechtthun darin besteht, daß man einem etwas widerrechtlich und mit Bewußtsein entzieht, um es sich oder einem anderen zuzuwenden.

5. D. h. nicht durch eine vorhergegangene Beleidigung veranlaßtes.

6. Was doch nach dem obigen nicht möglich ist. Vgl. Kap. 9, § 6.

Vollständig entschieden wird jedoch die Frage: ob jemand gegen sich selbst ungerecht handeln könne, schon durch die von uns gegebene Bestimmung über die Unmöglichkeit, daß einer freiwillig sich Unrecht thun lasse.

7. Auch ist ersichtlich, daß zwar allerdings beides, das Unrechtthun, wie das Unrechtleiden, schlechte Dinge (Übel) sind, — denn jenes heißt mehr, dieses heißt weniger haben, als das mittlere Maß, welches auf dem Felde der Medizin der Gesundheit und in der Gymnastik der normalen Leibesbeschaffenheit entspricht, — aber trotzdem ist das Unrechtthun das schlechtere. Denn das Unrechtthun ist immer mit Schlechtigkeit verbunden und tadelnswert, und zwar ist diese Schlechtigkeit entweder eine zweckbewußte und absolute, oder doch nahe daran grenzende — denn nicht alles Freiwillige involviert zugleich Ungerechtigkeit[7]; — dagegen das Unrechtleiden ist ohne Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit.[8]

8. An und für sich betrachtet ist das Unrechtleiden ein geringeres Schlechte, im besonderen Falle dagegen kann es sich sehr wohl treffen, daß es ein größeres Übel ist. Allein um diese Zufälligkeiten kümmert sich die Wissenschaft nicht, sondern sie nennt eine Lungenentzündung eine schwerere Krankheit, als das Anstoßen des Fußes an einen Stein; und doch kann der Zufall es fügen, daß das Resultat das umgekehrte ist, wenn etwa zufällig der Stolpernde durch sein Hinfallen in die Hände der Feinde gerät und getötet wird.

9. Metapho'risch dagegen und metony'misch gesprochen gibt es allerdings eine Gerechtigkeit, wenn auch nicht des ganzen Menschen gegen sich selbst, so doch eines Teiles von ihm gegen gewisse andere Teile, doch gilt das nicht von der Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfange, sondern nur von derjenigen, wie sie der Herr gegen den Sklaven, der Hausvater gegen die Familie übt. Wenn man in dieser Weise von der Gerechtigkeit redet, so scheidet man

---

7. S. oben Kap. 8, § 9. Es muß zugleich die auf den Zweck gerichtete bewußte Absicht hinzukommen.

8. Es involviert nicht, daß der ungerecht Behandelte schlecht oder ungerecht sei.

dem Sinne betrifft, daß darunter ein Mensch verstanden wird, der eben nur das Recht verletzt[4] und nicht in allen Beziehungen ein schlechter Mensch ist, so ist es unmöglich, daß einer in dieser Bedeutung sich selbst Unrecht thun kann, — (denn ein schlechter Mensch sein und Unrecht thun ist zweierlei; denn der Ungerechte ist gewissermaßen nur in dem Sinne ein schlechter Mensch, wie es der Feige ist, nicht als Inbegriff der gesamten Schlechtigkeit überhaupt, sein Unrechtthun ist also auch nicht ein Unrechtthun im letzteren Sinne), — es würde dann nämlich der Fall eintreten, daß einem und demselben Menschen ein und eben dieselbe Sache zu gleicher Zeit entzogen sein und zugeeignet sein müßte; und das ist doch unmöglich, vielmehr findet Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit immer nur zwischen mehreren statt.

5. Ferner gehört zum Unrechtthun, daß es ein freiwilliges, aus Absicht hervorgegangenes und der Zeit nach erstes[5] ist; denn ein Mensch, der einem anderen zu nahe tritt, weil ihm selbst von jenem zu nahe getreten ist, und der ihm dafür dasselbe wieder anthut, gilt in der allgemeinen Ansicht nicht für einen Menschen, der Unrecht thut. Einer aber, der sich selbst Unrecht anthäte, würde zu gleicher Zeit leiden und handeln; ferner müßte es dann möglich sein, daß einer gern und freiwillig sich Unrecht thun ließe.[6]

6. Dazu kommt noch, daß kein Mensch ungerecht handeln kann, ohne eine spezielle Ungerechtigkeit zu begehen; es begeht aber kein Mensch Ehebruch, wenn er bei seiner eigenen Frau schläft, oder Einbruch, wenn er in sein eigenes Haus einbricht, oder Diebstahl, wenn er sein eigenes Geld nimmt.

---

4. Bisher sprach Aristoteles von der Gerechtigkeit im allgemeinen Sinne, in welchem sie überhaupt alle Tugenden unter sich begreift; jetzt ist von der Gerechtigkeit als spezieller Tugend die Rede, wonach das Unrechtthun darin besteht, daß man einem etwas widerrechtlich und mit Bewußtsein entzieht, um es sich oder einem anderen zuzuwenden.

5. D. h. nicht durch eine vorhergegangene Beleidigung veranlaßtes.

6. Was doch nach dem obigen nicht möglich ist. Vgl. Kap. 9, § 6.

Vollständig entschieden wird jedoch die Frage: ob jemand gegen sich selbst ungerecht handeln könne, schon durch die von uns gegebene Bestimmung über die Unmöglichkeit, daß einer freiwillig sich Unrecht thun lasse.

7. Auch ist ersichtlich, daß zwar allerdings beides, das Unrechtthun, wie das Unrechtleiden, schlechte Dinge (Übel) sind, — denn jenes heißt mehr, dieses heißt weniger haben, als das mittlere Maß, welches auf dem Felde der Medizin der Gesundheit und in der Gymnastik der normalen Leibesbeschaffenheit entspricht, — aber trotzdem ist das Unrechtthun das schlechtere. Denn das Unrechtthun ist immer mit Schlechtigkeit verbunden und tadelnswert, und zwar ist diese Schlechtigkeit entweder eine zweckbewußte und absolute, oder doch nahe daran grenzende — denn nicht alles Freiwillige involviert zugleich Ungerechtigkeit[7]; — dagegen das Unrechtleiden ist ohne Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit.[8]

8. An und für sich betrachtet ist das Unrechtleiden ein geringeres Schlechte, im besonderen Falle dagegen kann es sich sehr wohl treffen, daß es ein größeres Übel ist. Allein um diese Zufälligkeiten kümmert sich die Wissenschaft nicht, sondern sie nennt eine Lungenentzündung eine schwerere Krankheit, als das Anstoßen des Fußes an einen Stein; und doch kann der Zufall es fügen, daß das Resultat das umgekehrte ist, wenn etwa zufällig der Stolpernde durch sein Hinfallen in die Hände der Feinde gerät und getötet wird.

9. Metapho'risch dagegen und metony'misch gesprochen gibt es allerdings eine Gerechtigkeit, wenn auch nicht des ganzen Menschen gegen sich selbst, so doch eines Teiles von ihm gegen gewisse andere Teile, doch gilt das nicht von der Gerechtigkeit in ihrem ganzen Umfange, sondern nur von derjenigen, wie sie der Herr gegen den Sklaven, der Hausvater gegen die Familie übt. Wenn man in dieser Weise von der Gerechtigkeit redet, so scheidet man

---

7. S. oben Kap. 8, § 9. Es muß zugleich die auf den Zweck gerichtete bewußte Absicht hinzukommen.

8. Es involviert nicht, daß der ungerecht Behandelte schlecht oder ungerecht sei.

den vernünftigen Teil der Seele von dem vernunftlosen; und im Hinblick auf diesen Unterschied nimmt man[9] denn auch an, daß es eine Ungerechtigkeit gegen sich selbst gebe, weil hier der Fall möglich ist, daß die Menschen etwas leiden, was ihren eigenen Begehrungen zuwiderläuft, und meint also, daß, wie zwischen dem Herrschenden und Beherrschten, so auch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit eine gewisse Gerechtigkeit des einen gegen das andere stattfinde.

So viel mag zur Bestimmung der Gerechtigkeit und der anderen ethischen Tugenden genügen.

---

9. Man = d. h. Platon.

Sechſtes Buch.

Erſtes Kapitel.

1. Wir haben oben[1] geſagt: man müſſe immer das Mittlere und nicht das Zuviel oder das Zuwenig erwählen; nun heißt aber das Mittlere ſoviel als: wie es der richtige Begriff vorſchreibt; hierüber alſo wollen wir jetzt das Nähere auseinanderſetzen. Bei ſämtlichen bisher beſprochenen tugendhaften Fertigkeiten nämlich, gleichwie bei allen anderen, gibt es ein beſtimmtes Ziel, welches der, der den Begriff hat, bei ſeinem Anſpannen und Nachlaſſen im Auge hat; und es gibt eine gewiſſe Grenzbeſtimmung der Mittelmaße, welche nach unſerer Anſicht zwiſchen dem Zuviel und dem Zuwenig in der Mitte liegen und die der Ausdruck des richtigen Begriffes ſind.[2]

---

1. Vgl. II, Kap. 6, § 15.

2. Der richtige Begriff (ὁ ὀρθὸς λόγος) kommt von der erkennenden Tugend (φρόνησις), d. h. von der praktiſchen Vernunft, und beſtimmt die tugendhaften Handlungen und ihr richtiges Maß. S. Nieländer a. a. O. S. 10 ff., der den Vorwurf, daß Ariſtoteles ſich in der Beſtimmung des Verhältniſſes, in welchem die „Einſicht“ die „praktiſche Vernunft“ zur ethiſchen Tugend in einem Cirkel bewege, ſehr gut zurückweiſt. Ariſtoteles will nur ſagen: daß zwiſchen beiden eine lebendige Wechſelwirkung ſtattfindet und daß der Urſprung beider derſelbe iſt. „Wer ſich ſittlich vervollkommnet, ſchreitet in gleichem Maße in der praktiſchen Einſicht fort, und umgekehrt. Beide, indem ſie ſich gegenſeitig bedingen, vollenden ſich auch gegenſeitig, ſie arbeiten Hand in Hand, einem höheren Zwecke dienſtbar. Auch die richtige Willensbeſtimmung (προαίρεσις) ſetzt ſowohl prak-

2. Wenn wir sagen: man muß überall das Mittlere erwählen, so ist dies allerdings richtig gesagt, aber noch keineswegs deutlich, denn auch bei allen anderen Unternehmungen und Verrichtungen, von denen es eine Wissenschaft gibt, ist es ebensorichtig zu sagen: man müsse dabei weder zu viel, noch zu wenig thun und ebensowenig ganz lässig sein, sondern immer das mittlere Maß beobachten und wie es „der richtige Begriff" (die „praktische Vernunft") vorschreibe. Wer aber weiter keine Regel hat, als diese, der ist dadurch in seinem Wissen um nichts gefördert und weiß z. B. noch keineswegs, was für Mittel er bei der Kur des Körpers anzuwenden habe, wenn man ihm bloß sagen wollte: „alle die, welche die Heilkunst vorschreibt," und: „wie der, welcher die Heilkunst inne hat, es vorschreibt".

3. Darum genügt es denn auch in Bezug auf die Beschaffenheiten und Fertigkeiten der Seele nicht, daß jene obige Regel richtig und wahr sei, sondern es muß auch genau bestimmt sein: Was ist der richtige Begriff und welches ist seine Definition?

Kap. 2. Beff.

4. Nun haben wir bereits[3] die seelischen Tugenden in zwei Klassen geschieden, in die ethische und in die des Verstandes. Die ethischen haben wir bereits durchgegangen. Wir wollen also jetzt von den anderen handeln, doch zuvor einige Bemerkungen über die Seele selbst voranschicken.

5. Es ist also früher gesagt worden[4], daß es zwei Teile der Seele gebe: den Vernunft habenden und den unvernünftigen. Jetzt müssen wir ebenso wieder den Vernunft habenden in zwei Teile sondern. Hier nehmen wir es nun für ausgemacht an, daß es der Vernunft habenden Teile zwei gibt, von denen der eine der ist, durch welchen wir von den seienden Dingen alle diejenigen betrachtend erkennen, deren Prinzipien notwendig nur so und nicht anders sein können, der andere dagegen der, durch welchen wir

---

tische Weisheit, als ethische Tugend voraus, und die ἕξις (Fertigkeit, tugendhafte Beschaffenheit, das tugendhafte Sich-Verhalten) bildet sich erst an der Hand der Tugend." Die gemeinsame Wurzel beider aber oder der Boden, aus dem sie stammen, ist der Staat.

3. S. I, Kap. 13, § 20; II, Kap. 1, § 1.

4. S. I, Kap. 13, §§ 9 ff.

alles das betrachtend erkennen, was anders sein kann. Denn wenn gewisse Dinge der Art nach voneinander verschieden sind, so muß auch von den Teilen der Seele der Natur der Sache gemäß ein der Art nach verschiedener sich mit jeder von beiden Arten der Dinge beschäftigen, wenn anders zwischen der Erkenntniskraft und zwischen dem Objekte der Erkenntnis eine Entsprechung und Verwandtschaft besteht.

6. Nennen wir nun von diesen beiden den einen Teil den wissenschaftlichen, den andern den reflektierend überlegenden.[5] Beraten nämlich und reflektierend überlegen sind einunddasselbe, kein Mensch aber „berät" über Dinge, die nicht anders sein können.[6] Die reflektierend überlegende Fähigkeit ist also ein Teil des Vernunft habenden Teiles der Seele. Suchen wir jetzt auszumachen, welche Beschaffenheit eines jeden dieser beiden Vermögen[7] die beste ist, denn diese ist zugleich die Tugend eines jeden dieser beiden; die Tugend aber zeigt und bewährt sich in der ihr eigentümlichen Leistung.

Zweites Kapitel.

1. Der Momente in der Seele, von welchen Handlung und Wahrheit abhangen, sind drei: Empfindung (Wahrnehmung), Denkkraft und Trieb.[1]

2. Von diesen ist die Empfindung kein Prinzip irgend einer Handlung. Es erhellt dies daraus, daß die Tiere zwar Empfindung haben, aber Handlung ihnen nicht zukommt. Was bei der Denkkraft Bejahung und Verneinung, das ist bei dem Triebe Trachten und Meiden. Folglich, da die ethische Tugend eine Fertigkeit ist, die mit Vorsatz die rechte Mitte trifft, und da der Vorsatz ein mit Überlegung verbundener Trieb ist, so muß ebendeshalb die

5. S. Biese II, S. 236 und I, S. 368.
6. Die nur auf eine Art, nämlich so, wie sie sind, möglich sind.
7. Wörtlich: eines jeden dieser beiden Vernunft habenden Teile des vernunftbegabten Teils der Seele.
1. Biese II, S. 245.

Reflexion wahr und der Trieb richtig sein, sobald der Vorsatz *gut* ist, und es muß der Trieb nach ebendemselben trachten, was die Reflexion bejaht.

3. Diese so angewandte Denkkraft und diese Wahrheitserkenntnis ist praktische Vernunft und praktische Wahrheit; dahingegen von dem bloß theoretischen Denken, das weder auf Handeln, noch auf Hervorbringen von etwas gerichtet ist, besteht das Gut und Schlecht in dem Wahren und Falschen, denn dies ist das allgemeine und eigentümliche „Werk" des Verstandes. Das Gut und Schlecht aber des denkenden und zugleich praktischen Verstandes ist die Wahrheit, welche sich in Übereinstimmung befindet mit dem richtigen Trachten.

4. Prinzip also des Handelns ist der Vorsatz, — und zwar das Prinzip, von welchem die Bewegung ausgeht, nicht aber das Prinzip des Endzwecks[2], — Prinzip des Vorsatzes aber ist der Trieb und der Zweckbegriff, und weil dieser nicht ohne Vernunft ist, so ist der Vorsatz selbst weder ohne Vernunft und Reflexion, noch ohne ethische Fertigkeit; denn es gibt kein Guthandeln und Schlechthandeln ohne Vernunft und Sittlichkeit.[3]

5. Das Denken allein an sich verändert und bewegt nichts, sondern nur das auf einen Zweck gerichtete praktische Denken; dieses Denken ist nämlich auch Prinzip für das Machen; denn jeder, der etwas macht, hat dabei einen Zweck im Auge, und das, was gemacht wird, ist nie an sich Zweck, sondern ist immer auf etwas bezogen und gehört zu etwas. Wohl aber ist das, was gethan wird, Zweck an sich, denn das wohlgelingende Handeln ist Zweck, und der Trieb ist hierauf[4] gerichtet. Es ist daher der Vorsatz teils die zur Wirklichkeit strebende Vernunft, teils der mit Überlegung verbundene Trieb; und ein solches Prinzip (als konkrete Einheit von Vernunft und Triebkraft) ist der Mensch.[5]

---

2. „Das Prinzip jeder Handlung nämlich ist doppelt, das eine ist die Veränderung (κίνησις), worauf sie unmittelbar folgt, das andere der Endzweck, um dessentwillen sie geschieht. Der Vorsatz nun ist das erste der beiden Prinzipien." Garve.

3. Diese II, S. 246.

4. Auch den Zweck, als letztes.

5. Diese II, S. 248.

6. Den Gegenstand des Vorsatzes bildet niemals etwas bereits Geschehenes, wie denn z. B. niemand sich vorsetzt, Ilion zerstört zu haben. Auch berät man ja nicht über das, was geschehen ist, sondern über das, was noch geschehen soll und kann, denn das Geschehene kann „nicht geschehen" sein; daher denn auch Agathon[6] sehr richtig sagt:

Dies einz'ge ist sogar der Gottheit selbst versagt:
Ungeschehn zu machen, was einmal geschehen ist!

Das Werk nun, welches diese beiden Teile der Denkkraft zusammen hervorbringen, ist: die Wahrheit. Die Fertigkeiten also, zufolge deren jeder dieser beiden Teile vorzugsweise zur Wahrheit gelangt, sind zugleich die Tugenden von beiden.

Drittes Kapitel.

1. Über diese Fertigkeiten nun wollen wir jetzt weiter ausholend von neuem sprechen. Kap. 3. Bekk.

Sagen wir also: die Momente, durch welche die Seele zur Wahrheit gelangt, durch Bejahen oder Verneinen, sind fünf an der Zahl, nämlich Kunst, Wissenschaft, Klugheit, Wahrheit und spekulatives Denken, — denn Meinung und Glaube können zur Täuschung führen.[1]

2. Was nun zunächst die Wissenschaft sei, wird, wenn wir genau auf die Sache eingehen und uns nicht von den Ähnlichkeiten leiten lassen wollen[2], aus folgender Betrachtung erhellen. Wir alle sind nämlich der Ansicht, daß dasjenige, was wir wissen, sich nur so (wie wir es wissen) und nicht anders verhalten könne; — was dagegen sich auch anders verhalten kann, von dem ist, sobald

6. Über diesen Lieblingsdichter des Aristoteles sehe man meine Anmerkung zur deutschen Übersetzung der Aristotelischen Poe'tik Kap. IX, § 7, S. 100.

1. Darum rechnet Aristoteles beide nicht hierher.

2. Polemisch gegen Platon. S. Zell, Kommentar S. 205 ff.

es nicht mehr Gegenstand unserer Betrachtung ist, nicht zu wissen, ob es noch ist oder nicht ist. Was also Gegenstand des Wissens ist, das ist notwendig. Es ist also ewig, denn alles, was mit absoluter Notwendigkeit ist, ist ewig, alles Ewige aber ist unerschaffen und unzerstörbar.

3. Ferner: von jeder Wissenschaft gilt es, daß sie lehrbar, und von jedem Wißbaren, daß es trennbar ist. Aller belehrende Unterricht aber geschieht (durch Abbildung und Folgerung) aus vorher bekannten Begriffen, wie wir dies auch in der Analy'tik[3] sahen, d. h. teils durch Induktio'n, teils durch Schließen. Nun ist bekanntlich die Induktion Prinzip auch des Allgemeinen, während das Schließen dagegen Folgerungen aus dem Allgemeinen gibt. Es gibt mithin Prinzipien, aus denen das Schließen seine Präm'issen hernimmt, welche nicht wieder durch einen Schluß bewiesen werden können. Hier tritt also die Induktion ein.

4. Die Wissenschaft ist also eine Fertigkeit im Demonstrieren, wozu noch alle diejenigen näheren Bestimmungen hinzuzufügen sind, welche ich in der Analytik angegeben habe.[4] Sobald nämlich jemand überzeugt ist, daß eine Sache so und so sei und ihm die hier in Frage kommenden Prinzipien bekannt sind, so „weiß" er. Denn wenn diese ihm nicht in höherem Grade bekannt sind, als die Konklusion[5], so wird er seine Wissenschaft nur zufällig haben. — So viel von der Wissenschaft.

Viertes Kapitel.

Kap. 4. Bekr.

1. Zu dem, was sich auf mehr als eine Weise verhalten kann, gehört unter anderem auch sowohl das, was Gegenstand des hervorbringenden Machens, als das, was Gegenstand des Handelns

3. Zweite Analy'tika I, Kap. 1.

4. Ebendaselbst I, Kap. 2.

5. D. h. wenn die Prinzipien ihm nicht bekannt sind und die Gewißheit seiner Überzeugung nicht aus der Gewißheit über die Prinzipien entspringt. Garve.

ist. — 2. Machen und Handlung[1] sind nämlich zwei verschiedene Dinge — worüber wir uns auf das Zeugnis auch der unphilosophischen exoterischen Ausdrucksweise berufen können. Mithin ist also auch die Fertigkeit, mit Vernunft zu handeln, etwas anderes, als die Fertigkeit, mit Vernunft etwas hervorzubringen; darum ist auch nicht die eine in der anderen enthalten. Denn das Handeln ist weder ein hervorbringendes Machen, noch das Machen Handlung.

3. Wenn nun z. B. die Baukunst eine Kunst und sozusagen Fertigkeit ist, etwas mit vernünftiger Überlegung hervorzubringen, und wenn es einerseits keine einzige Kunst gibt, welche nicht eine mit Überlegung etwas hervorzubringen geschickte Fertigkeit wäre, und andererseits keine solche Fertigkeit, welche nicht Kunst wäre, so kann man füglich sagen: Kunst und Fertigkeit, etwas mit bewußter richtiger Überlegung hervorzubringen, sind einunddasselbe.[2]

4. Alle und jede Kunst hat es zu thun mit der Genesis, mit dem künstlerischen Ausführen und mit der Betrachtung, welche darauf gerichtet ist, daß und wie etwas entstehe, was sowohl sein, als nicht sein kann und wovon das Prinzip in dem Machenden und nicht in dem, was gemacht wird, liegt; denn die Kunst hat es weder mit Dingen zu thun, die aus Notwendigkeit sind oder werden, noch mit solchen, die von Natur sind oder werden, denn diese haben ihr Prinzip, den Grund ihres Seins oder Werdens, in sich selbst.

5. Da nun, wie gesagt, Hervorbringen und Handlung zwei verschiedene Dinge sind, so muß notwendig die Kunst in das Gebiet des Hervorbringens (Machens) und nicht in das Gebiet der Handlung gehören. Und in gewisser Weise haben der Zufall (Tyche) und die Kunst denselben Bereich von Gegenständen, wie denn auch Agathon sagt:

„Stets liebte Kunst das Glück, das Glück die Kunst."[3]

---

1. Hervorbringung (ποίησις) und Handlung, Thun (πρᾶξις).

2. Biese II, S. 30 und S. 238.

3. „Ein glücklicher Wurf vermag in der Kunst oft mehr, als langes Nachdenken." Biese II, S. 238.

6. Also: die Kunst ist, wie gesagt, eine bestimmte Fertigkeit, welche mit richtiger Übung etwas hervorzubringen geschickt ist; die Kunstungeschicktheit[4] umgekehrt ist eine Fertigkeit, etwas nach falschen Begriffen und unrichtiger Überlegung hervorzubringen im Gebiete dessen, was sich auf verschiedene Weise verhalten kann.

Fünftes Kapitel.

Kap. 5. Bekk.

1. Was den Begriff der praktischen Klugheit anlangt, so werden wir denselben am besten dadurch erhalten, wenn wir untersuchen, welche Menschen wir praktisch kluge nennen.

2. Zu einem solchen gehört bekanntlich, nach der allgemeinen Ansicht, daß er die Fähigkeit besitzt, sich wohl zu beraten über alles das, was für ihn selbst gut und nützlich ist, und zwar nicht in Bezug auf das, was für Gesundheit oder Körperkraft förderlich ist, sondern was zu einem glücklichen Leben führt.[1] — Ein Beweis dafür ist der Umstand, daß wir auch die, welche es auf etwas Bestimmtes absehen, „praktisch kluge" nennen, sobald sie zur Erreichung eines guten Zwecks in Dingen, die nicht in den Bereich einer eigenen Kunst fallen, ihre Maßregeln richtig nehmen. Mithin kann man überhaupt sagen: praktisch klug ist der zum richtigen Beraten und Überlegen Geschickte. — 3. Nun berät sich aber niemand über Dinge, die nur so und nicht anders sein können, ebensowenig wie über Dinge, welche auszuführen nicht in seiner Macht steht. Folglich: wenn zur Wissenschaft gehört, daß sie sich demonstrieren läßt, Demonstration aber bei allen den Dingen, deren Prinzipe möglicherweise bald diese, bald andere sein können, nicht möglich ist, — denn alle diese Dinge können sich ja eben auch anders verhalten, — und wenn es ferner nicht möglich ist, über solche Dinge zu beratschlagen, welche aus Notwendigkeit sind: so kann die praktische Klugheit nicht Wissenschaft und ebensowenig Kunst sein; nicht Wissenschaft, weil alles, was ins Gebiet des Handelns gehört, auch anders sein kann, nicht Kunst, weil Handlung und Hervorbringen gattungsmäßig verschieden sind.

---

4. „Das Widerspiel der Kunst." Garve.

1. S. Biese II, S. 238.

4. Es bleibt also nur übrig, daß sie eine untrügerische, mit vernünftiger Überlegung verbundene Fertigkeit ist in Dingen, welche sich auf das Wohl und Wehe des Menschen beziehen. Denn das hervorbringende Machen hat seinen Zweck außer sich, was bei dem Handeln nicht der Fall ist; denn hier ist das Richtighandeln selbst Zweck.[2]

5. Deshalb halten wir denn auch einen Pe'rikles und andere solche Staatsmänner für praktisch kluge, weil sie die Fähigkeit besitzen, das, was für sie selbst und für die Menschen gut ist, mit richtigem Blick zu erfassen; Leute solcher Art sollen aber nach unserer Ansicht die Vorsteher eines Hauswesens oder eines Gemeinwesens sein. Daher kommt es auch, daß wir Griechen die maßvolle Besonnenheit mit einem Worte (Sophrosy'ne) benennen, welches andeutet, daß diese Tugend die Bewahrerin der praktischen Klugheit ist.[3] — 6. Sie bewahrt nämlich in uns die der praktischen Klugheit gemäße Ansicht von Dingen der obigen Art[4]; denn nicht alle und jede Ansicht wird durch den Einfluß der Lust und der Unlust verderbt oder von der Wahrheit abgelenkt, — wie denn Lust oder Unlust z. B. keinen Einfluß auf unsere Ansicht haben, ob die Winkel des Dreiecks gleich zwei rechten sind oder nicht sind — wohl aber unsere Ansichten über das, was wir thun sollen. Denn die Prinzipien dessen, was wir zu thun haben, liegen in dem Zwecke unseres Thuns; einem Menschen aber, der durch Lust oder Schmerz zerrüttet ist, erscheint sofort das Prinzip nicht im richtigen Lichte, es erscheint ihm nicht mehr als notwendig, daß er dieses bestimmten Zweckes wegen oder aus diesem Grunde sein ganzes Wollen und Handeln auf diese bestimmte Weise einrichten müsse. Denn

---

2. S. Biese I, 340.

3. Diese etymologische Bemerkung ist nur für den des Griechischen kundigen Leser ganz verständlich. Praktisch klug ist griechisch Phro'nimos, praktische Klugheit, d. h. Einsicht in die wahren Zwecke des Lebens heißt auf griechisch Phro'nesis. In dem Worte Sōphrosy'nē (= maßvolle Besonnenheit) bedeutet nun die erste Silbe (Sō) soviel als erhaltend. Platon im Kra'tylos (§ 62 S. 95 Heindorf) hat dieselbe Etymologie.

4. Von dem Guten und Bösen.

die Schlechtigkeit[5] hat es an sich, daß sie das Prinzip verfälscht. — Die notwendige Schlußfolgerung aus diesem allem ist also die, daß die Klugheit eine untrügerische Fertigkeit ist, nach richtiger Vernunftansicht in Dingen, welche das Glück des Menschen betreffen, zu handeln.

7. Allerdings in Bezug auf die Kunst gibt es eine vollendete Tüchtigkeit[6], in Bezug auf die Klugheit aber gibt es eine solche nicht[7], und wer in der Kunst mit Vorsatz fehlt, steht höher als der, welcher unwillentlich fehlt; in der Klugheit dagegen steht der erstere niedriger, wie das auch bei allen anderen Tugenden der Fall ist.[8] Somit ist es offenbar, daß die Klugheit eine Tugend ist und nicht eine Kunst. — 8. Da nun die an der Vernunft teilhabende Fähigkeit der Seele in zwei Teile zerfällt, so wird sie (die Klugheit) die Tugend des einen dieser beiden sein, nämlich des überlegend reflektierenden, der es mit Ansichten und Meinungen zu thun hat. Denn Ansicht und Meinung haben es mit demjenigen zu thun, was so oder anders sein kann, und ebenso die Klugheit. Auch ist in der That die Definition: „Klugheit ist Fertigkeit mit richtiger Einsicht" nicht vollständig. Beweis: eine solche Fertigkeit kann durch Vergessenheit schwinden, Klugheit aber kann es nicht.[9]

---

5. Die Verderbnis des Charakters durch den Einfluß von Lust oder Unlust.

6. D. h. eine „Tugend" (ἀρετή) in dem Sinne, in welchem dieses Wort den vollendeten Zustand bedeutet, dessen irgend ein Ding fähig ist. Biese II, S. 239.

7. „Weil diese eben die vollendete Tüchtigkeit, die „Tugend" selbst ist." Biese a. a. O. In der Kunst unterscheidet man den Meister von dem Anfänger; aber in betreff der Klugheit gibt es solche Unterschiede nicht. Garve.

8. Ebenso Xe'nophon, Memorabi'lien IV, 2, 20; Se'neca, Briefe XV.

9. Ein kluger Mann wird immer klüger, und zwar, wie Solon sagt, bis in sein spätestes Greisenalter. Von der Kunst und Wissenschaft gilt aber nicht dasselbe. Der neunundneunzigjährige Tizian konnte nicht mehr malen wie der vierzigjährige, der achtzigjährige Goethe keinen „Faust" und keine „Wahlverwandtschaften" mehr dichten, obschon er „weise" (φρόνιμος) blieb bis in sein spätes Alter. Vgl. Biese I, 341.

Sechstes Kapitel.

1. Da nun die Wissenschaft geistige Auffassungsweise[1] auf dem Gebiete des Allgemeinen und des mit Notwendigkeit Seienden ist und da ferner das Beweisbare und überhaupt alle Wissenschaft ihre Prinzipien haben — denn zur Wissenschaft gehört, daß sie bewiesen sei —, so kann es über das Prinzip des Wißbaren weder eine Wissenschaft, noch eine Kunst, noch eine praktische Klugheit geben. Denn was die Wissenschaft betrifft, so verlangt alles Wißbare Beweis, und was Kunst und Klugheit betrifft, so haben sie es nur mit solchen Dingen zu thun, die anders sein können. Ebensowenig gehört natürlich die Kenntnis der Prinzipien zur Weisheit, denn um ein Weiser zu sein, muß man im stande sein, manche Dinge beweisen zu können. Kap. 6. Beff.

2. Wenn nun bekanntlich die Mittel, wodurch wir das Wahre treffen und uns niemals irren über das, was notwendig und zufällig ist, Wissenschaft, praktische Klugheit, Weisheit und Vernunft sind und wenn die Kenntnis der Prinzipien zu keinem der drei ersten — ich meine praktische Klugheit, Wissenschaft, Weisheit — gehört, so bleibt nur übrig, daß die Vernunft es mit den Prinzipien zu thun hat.[3]

Siebentes Kapitel.

1. Was die Weisheit betrifft, so schreiben wir sie in den Künsten denjenigen zu, welche die schärfste und tiefste Einsicht in ihre Kunst besitzen und die vollkommensten Leistungen in derselben

---

1. D. h. ὑπόληψις. S. Biese I, S. 211—212.

2. „Gewisse erste Grundsätze, aus denen sie hergeleitet werden." Garve.

3. Vgl. Aristo'teles*, Zweite Analy'tika II, Kap. 19, und Biese I, S. 231 fg. Die selbstthätige Vernunft (νοῦς) ist Prinzip des Prinzips (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς). Biese I, 333.

*Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

hervorbringen; so z. B. nennen wir Phi'dias einen weisen Marmorbildner[1] und Polykle't einen weisen Statuenbildner, in welchen Fällen wir mit dem Worte Weisheit nichts anderes bezeichnen wollen, als daß sie vollendete Kunstfertigkeit[2] ist.

2. Dagegen gibt es nach der allgemeinen Ansicht gewisse Personen, welchen wir das Prädikat weise im allgemeinen und ganzen, nicht in Bezug auf ein besonderes Gebiet oder auf einen bestimmten Gegenstand, beilegen, in welcher letzteren Bedeutung es Home'r in seinem Margi'tes[3] braucht, wenn er sagt:

Ihn nun machten die Götter zum Pflüger nicht, auch nicht zum Gräber,
Noch sonst weise zu etwas.

Somit[4] ist offenbar, daß von allen Wissenschaften die Weisheit die vollkommenste sein dürfte. — 3. Mithin muß der Weise nicht nur das wissen, was aus den Prinzipien folgt, sondern er muß auch in betreff der Prinzipien im Besitze der Wahrheit sein. Man kann also sagen: Die Weisheit ist Vernunft und Wissenschaft zugleich, sie ist als Wissen der würdigsten und erhabensten Dinge sozusagen Oberhaupt von allen Wissenschaften.[5] Denn wer diesen höchsten Rang der Politik oder der praktischen Klugheit zuschreibt, begeht eine Ungereimtheit, weil dazu als Bedingung gehören würde, daß der Mensch im ganzen Weltall das höchste und beste Wesen sei.[6]

---

1. Vgl. Brunn, Geschichte der griechischen Künstler I, S. 190.
2. Oder, wie der Text sagt, „Tugend der Künste".
3. Ein komisches Gedicht, von dem nur noch vier Verse existieren, das zum Helden einen albernen Tropf hatte und sicher nicht von Homer herrührte, sondern einer spätern Zeit angehörte, obschon auch Pla'ton den Homer als Verfasser nennt.
4. Aristoteles schließt vom Besondern auf das Allgemeine. Wenn in jeder einzelnen Kunst u. s. w. der vollendete Künstler weise genannt wird, so ist die auf nichts Spezielles sich beziehende, sondern alles umfassende „Weisheit" die vollkommenste aller Wissenschaften. Vgl. Biese II, 365.
5. „Oberhaupt", „Haupt", weil sie die Prinzipien aller Wissenschaften selbst in sich begreift. So nennt Goethe's Mephistopheles „Vernunft und Wissenschaft" „des Menschen allerhöchste Kraft".
6. Was Aristoteles leugnet. S. §§ 5 ff. dieses Kapitels.

4. Wenn nun bekanntlich „gesund" und „gut" Dinge sind, die andere für die Menschen und andere für die Fische sind, die Begriffe „weiß" und „gerade" aber immer einunddasselbe sind, klug aber etwas anderes[7], dann werden sie sicher zugeben: „klug" sei das Wesen, welches eine richtige Einsicht habe in allen es selbst betreffenden einzelnen Dingen und Fällen, und solche Dinge werden sie diesem Wesen gern anvertrauen. Darum nennt man auch manche Tiere klug, nämlich alle diejenigen, welche eine gewisse Fähigkeit zeigen, das, was zu ihrem Lebensunterhalt gehört, vorauszubedenken.[8] So ist denn auch klar, daß die Weisheit nicht mit der politischen Wissenschaft einunddasselbe sein kann. Denn wenn man das Wissen dessen, was uns selbst nützlich ist, Weisheit nennen würde, so würde es mehrere Weisheiten geben müssen, denn es gibt nicht eine einzige Weisheit, welche das Gute aller lebenden Wesen insgesamt umfaßte, sondern solche Weisheit ist immer eine andere, je nachdem das Wesen, auf dessen Gutes sie sich bezieht, ein anderes ist, sonst müßte es auch für alle Wesen nur eine Heilkunst geben. Auch der Grund: der Mensch sei doch das vorzüglichste aller lebenden Wesen[9], fällt nicht ins Gewicht; denn es gibt andere Dinge, die viel göttlicherer Wesenheit sind, als der Mensch, wie, um gleich das augenfälligste anzuführen, die Himmelskörper[10], aus denen das Weltgebäude besteht.

---

7. Das „Weise" = das erkannte Wahre ist immer einunddasselbe, das Kluge aber, d. h. das erkannte Nützliche, ist bei jeder Gattung der Wesen verschieden. Garve.

8. Es ist von dem praktischen Instinkt der Tiere die Rede. S. darüber Aristoteles, Metaphysik I, Kap. 1, § 4, und daselbst Schweglers Kommentar T. II, S. 5 fg.

9. Man setze hinzu: — und deshalb sei die Politik, d. h. die Wissenschaft von dem, was für ihn (den Menschen) gut und nützlich sei, die höchste Weisheit.

10. Vgl. Biese I, 361 ff., besonders aber II, S. 82. Nach Aristoteles sind die Gestirne lebendige, beseelte und handelnde Wesen. Aristoteles, Vom Himmel II, 12. — Ich weiß übrigens nicht, ob es dem Aristoteles mit seinem im Texte vorgetragenen Einwande völlig Ernst ist, da doch

5. Aus dem Gesagten ist also klar, daß die Weisheit Wissenschaft und vernünftiges Begreifen der von Natur erhabensten und schätzbarsten Dinge ist. Daher sagt denn auch der große Haufe von einem Anaxa'goras, Tha'les und anderen dergleichen Männern, sie seien „weise"; „klug" aber nennt man sie nicht, da man sieht, daß sie sich auf das ihnen selbst Nützliche nicht verstehen; und ebenso spricht man von dem, was sie wissen, als von etwas „Außerordentlichem", „Wunderbarem", „Schwierigem", „Dämonischem", nennt aber all dies Wissen ein „unfruchtbares", weil ihre Untersuchungen nicht auf irdische[11] Güter ausgehen.

Kap. 8. Beff. 6. Die Klugheit hingegen hat es mit den irdischen Gütern und überhaupt mit Dingen zu thun, über welche sich beraten läßt. Denn das Sich-wohl-beraten ist unserer Ansicht nach die Hauptaufgabe des Klugen; beraten aber thut kein Mensch über Dinge, welche nur so, wie sie sind, und nicht anders sein können, und auch nicht über Dinge, welche nicht auf einen bestimmten Endzweck, und zwar auf ein praktisches Gut, hinauslaufen. Im allgemeinen aber ist ein guter Berater der, der das für den Menschen Beste unter den praktisch erreichbaren Gütern durch die verständige Reflexion ausfindig zu machen versteht. — 7. Auch hat die Klugheit nicht bloß das Allgemeine zum Gegenstande, sondern sie muß auch das Einzelne und Spezielle erkennen, denn sie geht auf das Handeln, und das Handeln hat es mit dem speziellen Falle zu thun. Daher sind manche Menschen, obschon sie keine wissenschaftliche Einsicht besitzen, praktischer als manche andere, welche eine solche besitzen, unter anderen besonders die Erfahrenen. Wer z. B. (wissenschaftlich) weiß, daß die leichten Fleischsorten wohlverdaulich und gesund sind, aber nicht weiß, welcherlei Fleischsorten leicht sind, der wird niemand gesund machen, wohl aber wird es der besser im stande sein, der (bloß) weiß, daß das Vogelfleisch leicht und gesund ist. Die Klugheit aber ist eben praktisch, mithin muß sie entweder beide Arten von Wissen haben oder, wenn eine allein, lieber

---

bekannt ist, daß nach seiner Ansicht der Mensch Ziel und Mittelpunkt der gesamten Schöpfung ist. S. Briefe II, S. 205 fg.

11. Oder, wie Aristoteles sagt, „menschliche".

dieſe letztere. Man kann aber ſagen, daß es auch hier eine Art von architektoniſcher Klugheit gibt.[12]

Achtes Kapitel.

1. Die politiſche Einſicht und die praktiſche Klugheit ſind, als Fertigkeiten betrachtet, einunddieſelbe Fertigkeit, allein in ihren konkreten Beziehungen ſind ſie nicht einunddasſelbe.[1]

2. Was die auf den Staat bezogene Einſicht anlangt, ſo iſt dieſelbe erſtens als Ordnerin der allgemeinen Verhältniſſe des geſamten Staatsgebäudes geſetzgeberiſche Klugheit, in ihrer Beziehung auf das Einzelne und Spezielle dagegen heißt ſie vorzugsweiſe politiſche Klugheit. Dieſe letztere iſt praktiſche und beratende Klugheit, denn das Dekret[2] iſt ein praktiſch Letztes; und daher pflegt man auch von denen, welche ſolche Dekrete beantragen, vorzugsweiſe den Ausdruck zu brauchen, daß ſie politiſch thätig (Staatsmänner) ſind, denn allerdings ſind ſie allein die „Handelnden", aber nur (wie z. B. bei einem Bau) die Handarbeiter.[3]

3. Was nun die Klugheit als ſolche betrifft, ſo gilt dafür, daß ſie es mit einem einzelnen Individuum und mit dem zu thun hat, was dieſes (kluge) Individuum angeht, und dieſe Klugheit iſt es vorzugsweiſe, welche den allgemeinen Namen praktiſche Klugheit führt. Von jenen oben angeführten Unterarten dagegen heißt die eine ökonomiſche, die andere geſetzgeberiſche, die dritte politiſche

---

12. D. h. eine gewiſſe Art von Klugheit, die ſich zu den übrigen ebenſo verhält, wie der architektoniſche Grundriß eines Gebäudes zu den Handarbeitern, durch welche es aufgeführt wird; dieſe Art oder dieſer Teil der Klugheit iſt der höhere.

1. S. Bieſe II, S. 291.

2. Das Pſephi'ſma, der Volksbeſchluß über eine einzelne Sache. S. zu V, Kap. 7, § 1, Anmerkung 4; vgl. V, Kap. 10, §§ 6 und 7; VI, Kap. 11, §§ 2 und 3.

3. Eine feine Verſpottung des damaligen Sprachgebrauchs und der ihm zu Grunde liegenden Anſchauung der Maſſe des Volks von dem Weſen eines „Staatsmannes".

Klugheit; und die letztere hinwiederum ist teils beratende, teils
Kap. 9. richterliche. — 4. Nun kann man allerdings wohl sagen, daß das
Bekk. Wissen, welches sich auf das Individuum selbst und seinen Vorteil bezieht, eine gewisse Art von Erkenntnis sei, allein hier gehen die Ansichten weit auseinander. Es gibt eine solche, der zufolge (nur) derjenige für „klug" gilt, der da weiß, was ihm selber frommt und nur dafür lebt und strebt, während einem, der solcher Ansicht hegt, die Staatsmänner als unruhige, zerstreutvielthätige Menschen[4] erscheinen. In diesem Sinne heißt es daher bei Euri'pides:

> Ich wär' nicht unklug? Ich, der ohne Not und Müh'
> Als Einer zählend in der Masse unsers Heers
> Hinnehmen konnte mein bescheiden Teil? — —
> Wer über sich und seines Handelns Kreis hinaus
> Sich wagt [den hasset Zeus!][5]

Denn allerdings ist das Streben der meisten Menschen nur auf das gerichtet, was ihnen selbst gut und nützlich ist, und ihrer Meinung nach ist es erste Pflicht, dies ins Werk zu setzen. Infolge dieser Ansicht ist es geschehen, daß Menschen solcher Art für die eigentlich „praktisch klugen" gelten. Und doch möchte ich mir die Bemerkung erlauben, daß der eigene Vorteil sich nicht gut und gehörig wahrnehmen lassen wird ohne ökonomische und auch nicht ohne politische Einsicht.

5. Dazu kommt noch, daß die Frage, wie man seine eigenen Angelegenheiten zu verwalten hat, gar nicht so von selbst klar ist, sondern einer gründlichen Untersuchung bedarf. Ein Beweis für die Richtigkeit des Gesagten liegt auch in dem Umstande, daß zwar Leute in jugendlichem Alter gar wohl Geome'triker und Mathematiker und sonst in ähnlichen Wissenschaften tüchtig sein können; aber praktische Lebensklugheit in solchem Alter zu besitzen, scheint unmöglich. Das kommt daher, weil die praktische Klugheit es *mit*

---

4. Im Texte steht: als πολυπράγμονες, mit tadelndem Sinne.

5. Bruchstück einer verlornen Tragödie des Euripides, nämlich seines „Philokte't", das vollständiger, als es hier Aristoteles anzuführen für nötig hielt, bei Pluta'rch (X, S. 205 Hutten) erhalten ist.

dem Gebiete der Einzeldinge zu thun hat, die man nur durch Erfahrung kennen lernt, ein junger Mensch aber kann kein erfahrener sein, denn zur Erfahrung gehört eine Masse Zeit. — 6. Hierbei kann man auch wohl fragen: warum doch selbst ein ganz junger Mensch ganz wohl ein Mathematiker sein könne, aber nicht ein Weiser[6] oder ein Physiker? Doch wohl nur darum, weil die mathematischen Begriffe und Sätze durch Abstraktion gewonnen werden, während die Prinzipien der Weisheit und Naturwissenschaft auf Erfahrung beruhen; diese letzteren sind also im Munde junger Leute bloß Worte und nicht Gegenstand der eigenen Überzeugung, während das Wesen und der innere Zusammenhang der mathemathischen Sätze und Begriffe klar zu Tage liegt.

7. Ein weiterer Grund gegen die gewöhnliche Ansicht von der Klugheit[7] ist folgender. Wenn man beim Beratschlagen irrt, so liegt der Irrtum entweder in dem Allgemeinen oder in dem Besonderen. Entweder, z. B., weiß man nicht, wenn es sich um das beste Trinkwasser handelt, daß alle schwergehaltigen Wasser schlechtes Trinkwasser geben, oder daß dieses bestimmte Wasser ein schwergehaltiges ist.

8. Daß aber die Klugheit auch keine Wissenschaft ist, springt in die Augen, denn die Klugheit hat es, wie ich gesagt habe, mit dem zu thun, was in der Reihe unserer Erkenntnis das Letzte ist; ein solches aber ist da vorhanden, wo gehandelt werden muß. — 9. Natürlich bildet sie also den Gegensatz zur theoretischen Vernunft. Denn die theoretische Vernunft (ὁ νοῦς) hat es mit den Bestimmungen zu thun, für die es keinen Grund gibt; die Klugheit dagegen hat es zu thun mit dem Letzten, wovon es keine Wissenschaft gibt, sondern nur Sinneswahrnehmung, nicht Sinneswahrnehmung im eigentlichen Sinne, sondern eine solche, kraft deren wir wahrnehmen, daß in der Mathematik z. B. das Letzte ein Dreieck ist[8];

---

6. D. h. ein Philosoph.

7. Wie sie in § 3 dieses Kapitels angeführt ist.

8. Das Dreieck ist die einfachste mathematische Figur. S. Biese II, 214. Wie die spekulative Vernunft nicht über die „ersten Prinzipien" hinausgeht, sondern bei ihnen, als einem Letzten, stehen bleibt, so geht

denn hier tritt gleichfalls ein Stillstand ein. Allein diese **Klugheit** (Einsicht, Erkenntnis) ist mehr Wahrnehmung, als **Klugheit**, während jene einer anderen Gattung angehört.[9]

Neuntes Kapitel.

Kap. 10. Bekk.

1. Untersuchen und Beratschlagen sind verschiedene **Dinge**; das Beratschlagen ist nämlich eine gewisse Art des **Untersuchens**. Wir müssen nun feststellen, was **Wohlberatenheit** ist, ob eine Wissenschaft oder Meinung oder ein richtiger Takt oder sonst etwas derart.

2. Wissenschaft ist sie offenbar nicht; denn was man weiß, darüber stellt man keine Untersuchungen an, und was die **Wohlberatenheit** anlangt, so ist dieselbe eine Art von Rat; wer aber berät, der untersucht und raisonniert. Aber ein richtiger Takt[1] ist sie gewiß ebensowenig, denn dieser trifft das richtige ohne Raisonnement und ist etwas Augenblickliches, zum Beraten aber braucht man viel Zeit, und es heißt im Volksmunde: „Was du beraten und beschlossen, thue schnell, doch zum Beraten selbst nimm dir Weile!“[2]

3. Man kann auch sagen, daß die Wohlberatenheit noch etwas anderes ist, als das, was wir mit dem Worte ἀγχίνοια (Scharfblick, Geistesgegenwart) ausdrücken, denn die letztere Geisteseigenschaft ist eine Art von richtigem Takte.[3] Eine „Meinung“

---

umgekehrt die Wahrnehmung (αἴσθησις), von der hier die Rede ist, nicht über ein solches Letzte, Thatsächliche, Einzelne (Dreieck) hinaus, sondern bleibt bei demselben gleichfalls stehen (στήσεται κἀκεῖ), beruhigt sich dabei. Vgl. Biese I, 413 Anmerkung; II, 244.

9. Biese: „Es findet hier mehr unmittelbare Wahrnehmung statt, als bei der praktischen Klugheit, die durch Erziehung und Bildung schon mehr vermittelt erscheint.“

1. Garve: „Ein glückliches Erraten.“

2. Das war auch einer von Kaiser Augu'stus' Wahlsprüchen. S. Sueto'n, Augustus, Kap. 25.

3. Näher erläutert in Aristoteles, Zweite Analy'tika I, 34.

(δόξα) ist die Wohlberatenheit offenbar in keinem Falle; vielmehr, da der, welcher sich schlecht berät, fehlt, der dagegen, welcher reüssiert, sich richtig berät, so ist klar, daß die Wohlberatenheit eine Art von Richtigkeit ist, aber weder Richtigkeit einer Wissenschaft, noch einer Meinung; — denn von der Wissenschaft kann man „Richtigkeit" gar nicht prädizieren, weil bei ihr ja auch „Verfehlen" nicht stattfindet, und die Richtigkeit einer Meinung heißt Wahrheit, wozu noch der Umstand kommt, daß alles dasjenige, was den Bereich der Meinung bildet, immer schon fest bestimmt vorliegt. Es bleibt also nur übrig, daß sie[5] dem reflektierenden Denken angehört, denn dieses ist noch nicht feste Bejahung, während die Meinung nicht Untersuchung, sondern bereits eine Art fester Bejahung ist. Dagegen der, welcher sich berät, mag er dies nun gut oder schlecht thun, der sucht und überlegt.

4. Die Wohlberatenheit ist also dies alles nicht, sondern sie ist vielmehr sozusagen eine Richtigkeit des Rates (des Entschlusses); darum müssen wir zuvörderst untersuchen: Was ist der Entschluß und womit hat er es zu thun? Aber auch der Begriff Richtigkeit hat mehrere Bedeutungen, und wir sehen also, daß nicht jede „Richtigkeit" die hier gemeinte ist. Z. B. der Unmäßige und der Schlechte wird, was er sich vorsetzt, infolge seines richtigen Schließens erreichen, und man wird also sagen können, er habe sich „richtig" beraten, und doch wird er damit in großen Schaden geraten sein[6], während denn doch das Sich-wohl-beraten-haben für etwas Gutes gilt. Denn nur die „Richtigkeit" des Rates (Entschlusses) ist Wohlberatenheit, welche im stande ist, ein Gutes als Resultat zu verschaffen.

5. Allein es ist möglich, daß man auch ein solches Resultat durch einen falschen Schluß erlangt und daß man es zufällig trifft, das, was man soll, zu thun, aber nicht durch die richtigen

---

4. Es gibt keine „richtige" Wissenschaft, weil es eben auch keine „falsche" gibt.

5. Die „Wohlberatenheit". Vgl. Biese II, S. 286.

6. D. h. er wird also richtig beratschlagt und doch sich schlecht beraten haben. Garve.

Mittel, sondern daß der Mittelsatz (te'rminus me'dius) falsch ist. Also auch das ist noch nicht die Wohlberatenheit, wenn man zwar das richtige Ziel erreicht, aber nicht durch die richtigen (von Vernunft und Sittlichkeit gebotenen) Mittel.

6. Ferner: der eine Mensch erreicht das richtige Ziel erst infolge sehr langer Beratung, der andere dagegen sehr schnell. Also auch die Eigenschaft des ersteren werden wir noch nicht die wahre „Wohlberatenheit" nennen können, sondern diese ist vielmehr die Richtigkeit der Beratschlagung, die hinsichtlich des Endzwecks auf das Nützliche (Heilsame) und auf das sittlich Gebotene gerichtet ist, sich zu dessen Erreichung der sittlich richtigen Mittel und Wege bedient und im richtigen Augenblicke handelt.

7. Ferner gibt es ein Wohlberatensein im allgemeinen und ein solches, das sich auf einen bestimmten einzelnen Endzweck bezieht. Die erstere, allgemeine (absolute) ist diejenige, welche in Bezug auf den absolut letzten Zweck die richtige ist, die besondere und bedingte dagegen ist die, welche ebendieses Verhältnis nur in Bezug auf einen einzelnen untergeordneten Zweck hat. — 8. Ist es nun bekanntlich Eigenschaft der Klugen, wohlberaten zu sein, so kann man sagen: Die Wohlberatenheit ist Richtigkeit in Bezug auf das, was zum Ziele führt, im Bereiche dessen, wovon die Klugheit die wahre und richtige Ansicht ist.

Zehntes Kapitel.

Kap. 11. Beff. 1. Auch die Verständigkeit und Wohlverständigkeit[1], wonach man die Menschen Verständige und Wohlverständige[1] nennt, ist nicht völlig einunddasselbe mit Wissen und Meinen — denn sonst müßte man allen Menschen das Prädikat „verständige" geben —, noch ist sie irgend eine bestimmte Unterart der einzelnen Wissenschaften, wie z. B. die Arzneiwissenschaft die Wissenschaft von dem, was gesund ist, und die Geometrie die Wissenschaft von den

1. Ich lese mit Spengel (Kommentar zu Aristoteles' Rheto'rik S. 24) εὐσυνεσία und εὐσυνέτους.

Größen ist. Auch bezieht sich ja die Verständigkeit nicht auf diejenigen Dinge, welche ewig und unveränderlich sind, sondern sie hat es zu thun mit solchen Dingen, worüber man unschlüssig und in Zweifel sein kann. Ihre Gegenstände hat sie also mit der praktischen Klugheit (φρόνησις) gemeinsam, ohne daß darum Verständigkeit und praktische Klugheit dasselbe wären. — 2. Die letztere nämlich ist befehlender Art; ihr Ziel ist: Was soll ich thun oder nicht thun? Die Verständigkeit hingegen ist bloß kritisch.[2] Ich bemerke nebenbei, daß ich die Ausdrücke „Verständigkeit" und „Wohlverständigkeit", „verständig" und „wohlverständig" als einunddasselbe nehme.[3]

3. Die Verständigkeit bedeutet ferner weder, daß einer die praktische Klugheit schon im Besitz hat, noch daß er sie (durch die Verständigkeit) erwirbt, sondern so, wie das Lernen, wenn wir es sprachlich auf die Wissenschaft anwenden, auch verstehen heißt, so braucht man ebendiesen Ausdruck Verständigkeit in Beziehung auf Meinung, vermöge welcher jemand in dem Bereiche der Dinge, mit denen es die Einsicht zu thun hat, das, was ein anderer sagt, beurteilt und gehörig beurteilt, denn „gehörig" und „wohl" sind dasselbe. Auch kommt das Wort „Verständnis", wonach ein Mensch „wohlverständig" heißt, von dem Verstehen beim Lernen her, denn der Sprachgebrauch setzt oft ohne Unterschied „verstehen" (begreifen) für „lernen".

Elftes Kapitel.

1. Unser Wort „Einsicht" (γνώμη) endlich, wovon die Bezeichnungen „wohleinsichtig" und „Einsicht haben" abgeleitet sind, bedeutet die richtige Beurteilung dessen, was billig ist. Darauf deutet die Bemerkung, daß wir dem billigen Manne vorzugsweise

2. „Sie besteht in der Fertigkeit des Urteils." Biese II, 286.

3. Eine sprachliche Bemerkung, welche nichts weiter besagt, als daß der Philosoph die im gemeinen Sprachgebrauche übliche Begriffsverstärkung durch die Zusatzsilbe „wohl" hier nicht berücksichtigt. Vgl. § 3 dieses Kapitels.

in der Sprache als einen „nachsichtigen" bezeichnen und in gewissen Dingen nachsichtig sein „billig" nennen. In der That ist die Nachsicht eben eine richtige Beurteilung dessen, was billig ist, richtig, insofern sie wahr ist.

Kap. 12. Verk. 2. Es haben aber alle diese Beschaffenheiten auch wieder ihr Gemeinwesen. Denn sprachlich legen wir Einsicht und Verständigkeit und praktische Klugheit einunddenselben Individuen bei, indem wir von ihnen prädizieren, daß sie Einsicht, ja selbst Verstand haben, und sie als praktisch Kluge und Einsichtige bezeichnen. Alle diese Vermögen sind nämlich (schon darin eins), daß sie es mit den letzten Schlußfolgen unserer Ideen und mit lauter Einzeldingen zu thun haben und daß einunddersselbe Mensch, der sich als richtiger Urteiler in den Dingen zeigt, mit denen es der praktisch Kluge zu thun hat, auch verständig und wohl einsichtig oder nachsichtig ist und heißt; denn die Billigkeit[1] ist ein allen Handlungen, welche sich auf andere Menschen beziehen, gemeinsamer Vorzug. — 3. Alle in den Bereich des Handelns fallende Dinge aber gehören in den Bereich des Einzelnen und des Letzten. Denn zum Begriffe des praktisch Klugen gehört, daß er sie kenne, und Verständnis und Einsicht haben es mit den in den Bereich des Handelns fallenden Dingen zu thun, und diese sind wiederum ein Letztes. — 4. Auch die Erkenntnis der Prinzipien (ὁ νοῦς) ist nach beiden Seiten hin auf das Letzte bezogen; denn sowohl die allereinfachsten und ersten, als die allerletzten und zusammengesetzten unserer Begriffe gehören unter den Begriff Prinzipienerkenntnis und nicht unter den „Begriff" (λόγος); die einen nämlich sind in den Demonstrationen die ersten Punkte, von denen man ausgeht, die in sich unveränderliche und erste sind, und die anderen sind in den praktischen Angelegenheiten die Endpunkte, worauf alles hinzielt, zwar zufällig und so oder anders möglich, aber insofern doch als Prinzipien anzusehen, als bei Handlungen der letzte Erfolg, insofern er Endzweck ist, zugleich den ersten Grund der Handlungen ausmacht. Denn das Einzelne ist es, woraus sich das Allgemeine aufbaut, von dem

1. Ergänze: welche durch die beiden letzteren Prädikate bezeichnet wird. Garve.

Einzelnen also muß man eine Wahrnehmung haben, und das ist eben der prinzipielle Verstand (νοῦς). — 5. Darum scheinen auch alle durch jene Bezeichnungen angedeuteten Qualitäten Naturgaben zu sein, und darum sagt man auch nicht, daß einer von Natur „weise" (gelehrt, σοφός) sei, wohl aber, daß er von Natur Einsicht und Verständnis und Verstand habe. — 6. Beweis dafür ist, daß man allgemein annimmt, daß diese Fähigkeiten sich nach den verschiedenen Lebensaltern richten, und daß man sagt: „Dies bestimmte Alter hat Verstand und Einsicht", wobei der Gedanke zu Grunde liegt, daß die Natur die Ursache davon sei.

Darum ist denn auch der Prinzipienverstand (νοῦς) Anfang und Ende.[2] Denn aus ihnen (den Prinzipien) gehen hervor und über sie handeln alle Demonstrationen.

Hieraus folgt, daß wir auf die apodiktischen Aussprüche und Meinungen der Erfahrenen, der älteren oder praktisch klugen Personen nicht weniger achten müssen, als auf die Demonstrationen; denn sie haben ein durch die Erfahrung geschärftes Auge, und darum sehen sie richtig.

7. Und somit wäre denn gesagt, was die praktische Klugheit und die Weisheit ist, womit es jede von beiden zu thun hat und daß jede von ihnen beiden Tugend eines anderen Teiles der Seele ist.[3]

Zwölftes Kapitel.

1. Jetzt kann man noch die Frage aufwerfen: Wozu sind sie[1] nütze? Denn was die Weisheit betrifft, so beschäftigt diese sich mit nichts von dem, woraus das Glück des Menschen besteht, weil sie überhaupt es nicht mit irgend welchem Hervorbringen zu thun hat. Kap. 13. Bekk.

---

2. D. h. er begreift die beiden Extreme unserer Erkenntnis, das erste und letzte derselben, in sich; denn er geht sowohl auf die Prinzipien (ἀρχαί), aus welchen alle Demonstrationen hergeleitet werden, als auf die Endzwecke, um derentwillen alle Demonstrationen geführt werden. Garve.

3. Vgl. Kap. 1 dieses Buches und Kap. 7.

1. Weisheit und Vernunft.

Die praktische Klugheit hingegen thut das zwar; aber wozu bedarf es ihrer, wenn es fest steht, daß die praktische Klugheit sich mit dem Gerechten, Schönen und Guten im menschlichen Leben beschäftigt, was doch lauter Dinge sind, welche der tugendhafte Mann ja schon praktisch ausübt, und wenn es feststeht, daß wir doch dadurch, daß wir wissen, was gut, gerecht und schön ist, um nichts fähiger werden, diese Dinge praktisch auszuüben? Denn die Tugenden sind ja Fertigkeiten (ἕξεις). Es ist damit, wie mit der Gesundheit und mit der Wohlbeschaffenheit und mit allen ähnlichen Dingen, die nicht davon ihren Namen haben, daß man sie macht und hervorbringt, sondern von der bestimmten Beschaffenheit, wo wir auch um nichts mehr befähigt sind zur Praxis dadurch, daß wir die bloße Kenntnis der Arzneiwissenschaft und der Gymnastik besitzen.

2. Wenn wir also das Prädikat praktisch klug nicht deshalb, sondern darum zu erteilen haben, daß ein praktisch Kluger gut, gerecht und schön wird, was kann da dem, der bereits in Wirklichkeit ein tugendhafter Mann ist, die praktische Klugheit nützen, oder was kann sie selbst dem nützen, der sie nicht besitzt, da es ja einerlei ist, ob er sie besitzt oder ob er dem Folge leistet, der sie besitzt? Es ist damit, könnte man sagen, gerade so, wie mit der Gesundheit. Wir wollen alle gesund sein und studieren darum doch nicht alle Medizin.

3. Zu diesen Schwierigkeiten gesellt sich noch folgende. Man könnte sagen, es sei wunderlich, daß die Klugheit, da sie doch für geringer gilt, als die Weisheit, andererseits wichtiger und bedeutender sein solle, da sie als hervorbringende Tugend das Leben des Menschen beherrscht und im einzelnen befiehlt.

Hierüber nun müssen wir uns erklären, denn bis jetzt haben wir bloß erst die Schwierigkeiten angezeigt.

4. Erstens also sagen wir: daß sie[2] schon an und für sich wünschenswert sein[3] müssen, da ja beide Tugenden je einer der beiden Teile der Seele sind, auch wenn keine derselben irgend etwas

2. D. h. die Klugheit und die Weisheit.
3. D. h. einen absoluten Wert haben.

außer sich selbst hervorbrächte. — 5. Zweitens aber bringen sie wirklich etwas hervor, wenn auch nicht in der Weise, wie z. B. Heilkunst Gesundheit, wohl aber, wie die Gesundheit, so bringt auch die Weisheit Glückseligkeit hervor; denn indem sie ein Teil der gesamten Tugend ist, so macht sie ihren Besitzer durch ihren Besitz und durch dessen Bethätigung glücklich. — 6. Ferner: die Aufgabe, welche der Mensch zu leisten hat, wird erfüllt nach Maßgabe der ihm innewohnenden Klugheit und ethischen Tugend; denn die Tugend einerseits bewirkt, daß der Mensch sich das richtige Ziel setzt, und die Klugheit gibt ihm die dazu führenden Mittel an die Hand. Der vierte organische Teil der Seele dagegen, der vegetative[4], besitzt keine Tugend dieser Art, denn unser Thun oder Lassen hängt in keiner Art von ihm ab.

7. Was nun aber die Behauptung betrifft, daß der Mensch durch die Klugheit um nichts gefördert werde in der Fertigkeit der praktischen Ausübung gerechter und schöner Handlungen, so müssen wir zu seiner Beleuchtung etwas weiter ausholen und so beginnen. Nämlich: gerade so, wie wir sagen, daß gewisse Menschen darum, weil sie gerechte Handlungen thun, noch nicht Gerechte sind, — wie wir z. B. die, welche die Vorschriften der Gesetze, sei es unfreiwillig, sei es unwissentlich oder sonst aus einem anderen Grunde und nicht um ihres Inhalts selbst willen, erfüllen, darum noch nicht Gerechte nennen, obschon sie das thun, was sie zu thun schuldig sind und was ein tugendhafter Mann thun muß, — gerade so, sollt' ich denken, muß es geschehen können, daß ein Mensch gemäß seiner so und so beschaffenen Natur alles und jedes thut, was er thut, sodaß er infolge dessen ein Tugendhafter ist; genauer gesagt: sein Thun muß mit Absicht und um dessen selbst willen, was er thut, geschehen.

8. Was nun die Absicht betrifft, so ist es die Tugend, welche dieselbe zur richtigen macht; was aber alles dasjenige betrifft, was zur Vollziehung derselben gethan werden muß, so wird dazu nicht mehr bloß Tugend, sondern eine andere Kraft erfordert. Hierüber müssen wir uns gründlicher und deutlicher erklären.

---

4. Vgl. Biese I, S. 348, und Nikoma'chische E'thik I, 7, 12; I, 13, 14.

9. Bekanntlich gibt es eine Seelenkraft, welche in unserer Sprache den Namen „Genie“ [5] führt. Sie besteht darin, daß der, der sie besitzt, im stande ist, alles dasjenige, was zu seinem vorgesetzten Zwecke und Ziele erforderlich ist, insgesamt ins Werk zu setzen und zu beschaffen. Ist nun dies sein Ziel ein schönes, so ist jene Befähigung eine löbliche; ist es ein schlechtes, so ist sie Fähigkeit zu allem.[6] Darum nennt man denn auch wohl die Klugen „gefährliche“ und zu allem fähige Leute. — 10. Nun ist zwar die Klugheit nicht das „Genie“, aber sie ist doch nicht ohne diese Kraft möglich; als Fertigkeit gestaltet sie sich in diesem Seelenblicke nicht ohne Tugend[7], wie ich das schon gesagt habe[8] und wie es auf der Hand liegt. Das Schlußverfahren im praktischen Leben[9] ist nämlich dies: „Weil dies und dies der Endzweck und das Beste ist, so folgt daraus, daß ...“ — man nehme beispielsweise irgend einen beliebigen Schlußsatz. Dies aber (das Beste) erscheint nur dem Tugendhaften als ein solches. Denn die Charakterschlechtigkeit verfälscht die Einsichten im Augenblicke des Handelns und macht, daß man sich über die Prinzipien seines Handelns täuscht. Aus allem diesem leuchtet ein, daß es unmöglich ist, (praktisch) klug zu sein, ohne tugendhaft zu sein.

---

5. Griechisch Deino'tēs (δεινότης). Für uns kaum auszudrücken. Es ist die gewaltige, das gewöhnliche Maß übersteigende Befähigung eines Menschen, die sich im Guten wie im Bösen bethätigen kann. Ein Napoleon I., ein Danton besitzen sie so gut, wie ein Demo'sthenes oder ein Shakespeare. Ein Napoleon III. ist das Genie, besitzt die Deinotēs der Despotenkunst. Man lese die sofort folgende Definition, die der Philosoph von dieser Eigenschaft gibt und denke — an den zweiten Dezember 1851 und die ihm folgenden Thaten des „schrecklichen“ (δεινός = gefährlich, schrecklich!) Mannes an der Seine. S. unten VII, 10, § 2.

6. Der griechische Ausdruck (πανουργία) bedeutet wörtlich „Fähigkeit zu allem“, meist in dem Sinne höchster Schlechtigkeit.

7. Diese II, S. 243.

8. S. Kap. 11 dieses Buches § 6. Es ist der durch Erfahrung geschärfte Blick der Seele, den Aristoteles Klugheit nennt.

9. Die Schlüsse, welche die Klugheit richtig machen lehrt.

Dreizehntes Kapitel.

1. Wir müssen jetzt die Untersuchung über die Tugend noch einmal wieder aufnehmen, weil auch die Tugend zu dem „Genie" in ähnlichem Verhältnisse steht, wie die praktische Klugheit: sie ist nicht einunddasselbe, aber etwas Verwandtes. Es ist dasselbe Verhältnis, wie das der natürlich angeborenen Tugend zu der eigentlichen. Jede der verschiedenen sittlichen Tugenden nämlich erscheint in gewisser Beziehung als eine natürliche, denn wir haben unter uns gerechte, maßvolle, tapfere u. s. w. Menschen, die dies von der Wiege an sind; und dessenungeachtet suchen wir noch etwas anderes, welches das eigentliche „Gute" (Tugend) sei, und verlangen, daß der Mensch diese Eigenschaften noch auf eine andere Art besitzen soll. Denn was die natürlichen Dispositionen anlangt, so sind dieselben auch Kindern und Tieren eigen, aber ohne geistige Einsicht erscheinen sie vielmehr als schädlich. Jedenfalls scheint so viel sichtbar vor Augen zu liegen, daß, so wie es einem sehr starken und schweren menschlichen oder tierischen Körper begegnet, daß er, wenn er sich ohne den Sinn des Gesichts fortbewegt, auch sehr gefährlich und schwer fällt oder anstößt, ebenso auf geistigem Gebiete derselbe Fall eintritt. — 2. Wenn aber zu der natürlichen Begabung sich geistige Einsicht gesellt, so leistet sie Ausgezeichnetes, und der Ha'bitus* selbst, wenn er in beiden Fällen der gleiche ist, wird dann erst[2] im eigentlichen Sinne Tugend. Also: wie es von demjenigen Erkenntnisvermögen, welches auf das Wahrscheinliche geht, zwei Formen gibt, Genialität und prak-

1. Hier haben wir den Keim der Lehre des großen englischen Historikers Henry Thomas Buckle von der überwiegenden Wichtigkeit des intellektuellen Vermögens, wenn derselbe sagt (Geschichte der Civilisation I, 1, S. 156 der deutschen Übersetzung von Arnold Ruge): „Es gibt kein Beispiel in der Geschichte, daß ein unwissender Mann mit guten Absichten und mit der höchsten Gewalt, sie zwangsweise durchzusetzen, nicht viel mehr Übles als Gutes gestiftet hätte."

2. Dann erst, d. h. wenn er mit vernünftiger Einsicht und Klugheit (Verstandesausbildung) gepaart ist.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

tische Klugheit, so gibt es auch von dem ethischen zwei: erstens die natürliche Tugend, zweitens die Tugend im eigentlichen Sinne; und diese letztere ist ohne Klugheit nicht möglich. — 3. Deshalb behaupten einige Philosophen, daß sämtliche Tugenden nur verschiedene Arten der Klugheit und Einsicht seien, und So'krates hatte teils recht, teils war er im Irrtum mit dieser Ansicht. Er irrte, wenn er meinte, daß alle menschlichen Tugenden nur Wissen und Einsicht seien, aber er sprach ein herrliches Wort, wenn er sagte: es gebe keine Tugend ohne Einsicht.[3] — 4. Beweis: Schon jetzt[4] fügen alle, sobald sie die Tugend definieren wollen, den Begriff der Fertigkeit (des Habitus, der ἕξις) hinzu und sagen, sie sei die Fertigkeit, in Bezug auf die in ihren Bereich gehörigen Dinge nach richtiger Einsicht[5] zu handeln. Richtig aber ist die, welche der praktischen Klugheit gemäß ist. Sie scheinen also alle gewissermaßen dunkel zu ahnen, daß eine solche Fertigkeit, wenn sie von Klugheit geleitet wird, Tugend ist. — 5. Man sollte aber in jener Definition noch eine kleine Änderung machen, denn dazu, daß die Fertigkeit Tugend sei, gehört nicht bloß, daß sie sich nach der richtigen Vernunft richte, sondern sie muß mit ihr unzertrennlich verbunden sein. Die „richtige Vernunft" ist aber eben in dieser Sphäre[6] die praktische Klugheit. Der Unterschied ist also der: So'krates war der Meinung, die Tugenden seien intellektuelle Eigenschaften (λόγοι), denn sie seien sämtlich „Wissenschaften"; wir dagegen sagen: Sie sind verbunden mit dem Intellekt.

6. Aus dem, was ich gesagt habe, ist nun also klar, daß es einerseits nicht möglich ist, tugendhaft im eigentlichen Sinne zu

---

3. „Sokrates, der, abgewandt von der Naturphilosophie, in der genauen Reflexion auf die selbstbewußte Thätigkeit des Geistes einen sichern Ausgangspunkt für eine feste Begriffsbildung zu finden hoffte, faßte — nur die eine Seite der Tugend auf, das Wissen und den Begriff derselben, und verkannte hierüber den konkreten Ausgangspunkt der Tugend, wie er sich in dem Affekt (πάθος) und in der Sitte (ἦθος) findet." Biese II, 241. — Man sehe Pla'tons „Me'non".

4. D. h. schon bald nach Platons Tode.

5. Genau: der richtigen Vernunft gemäß (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον).

6. D. h. im Bereiche des Handelns.

sein, ohne praktische Klugheit, und daß man andererseits ebensowenig klug sein kann ohne ethische Tugend.

Aber auf diesem Wege[7] findet, meine ich, auch die Frage ihre Lösung, wenn jemand behaupten sollte, „daß die Tugenden sich voneinander sondern, da ja erfahrungsmäßig selbst der von der Natur begabteste Mensch nicht für alle zusammen gleich begabt sei, sodaß es sehr wohl vorkommen könne, daß jemand die eine Tugend bereits im Besitz habe, die andere aber noch nicht". Dies ist nämlich in betreff der natürlich angeborenen Tugenden allerdings möglich, allein in Bezug auf diejenigen, zufolge deren einer ein tugendhafter Mensch schlechtweg heißt, ist es nicht möglich. Denn die praktische Klugheit ist nur eine; und wo sie vorhanden ist, da werden mit ihr auch alle Tugenden vorhanden sein. — 7. Es ist aber klar, daß, wenn sie (die Klugheit) auch nicht zur Beförderung des guten Handelns beitrüge, der Mensch ihrer dennoch notwendig bedürfte, weil sie eben doch immer Tugend eines Teiles der Seele ist und weil es keinen richtigen Vorsatz geben kann ohne Klugheit, ebensowenig wie ohne Tugend; denn die erstere bestimmt den Endzweck, die andere läßt uns die zur Erreichung des Endzwecks nötigen Mittel durch unser Handeln ins Werk setzen. — 8. Allein darum steht die Klugheit doch weder über der Weisheit, noch ist sie Eigenschaft des besseren und edleren Teiles der Seele, ebensowenig wie die Heilkunst über der Gesundheit steht. Denn die bedient sich der letzteren nicht als Mittel, sondern ihr Absehen ist bloß darauf gerichtet, Gesundheit herzustellen. Sie gibt also ihre Vorschriften nicht der Gesundheit, sondern um der Gesundheit willen. Mit eben dem Rechte[8] könnte einer kommen und sagen, die Staatskunst stehe über den Göttern, weil sie über alles und jedes im Staate ihre Vorschriften gibt.[9]

7. D. h. durch die von Aristoteles im vorigen nachgewiesene Scheidung der natürlichen (oder Temperaments-)Tugend von der erworbenen oder sittlichen im eigentlichen Sinne des Wortes.

8. D. h. mit dem Rechte, mit dem einer die Klugheit über die Weisheit stellte.

9. Dasselbe mögen sich, wie der alte Zwinger bemerkt, auch unsere hochmütigen Juristen gesagt sein lassen.

Siebentes Buch.

Erſtes Kapitel.

1. Nach dem Abſchluß der bisherigen Unterſuchungen haben wir von einer neuen Materie zu handeln, wozu wir uns durch einen andern Ausgangspunkt den Weg zu bahnen haben.

Dreierlei Dinge nämlich ſind es, welche auf dem ethiſchen Gebiete zu vermeiden ſind: Schlechtigkeit, Unenthaltſamkeit und tieriſche Roheit. Die Gegenſätze der beiden erſten liegen klar zu Tage, wir nennen ſie Tugend und Selbſtbeherrſchung; als Gegenſatz zu der Roheit aber paßt es wohl am beſten, die über uns hinausgehende Tugend, d. h. eine ſozuſagen hero'iſche und göttliche, hinzuſtellen, wie ſie Home'r durch den Mund des Pri'amos dem He'ktor, den er als einen überaus tüchtigen bezeichnen will, zuſchreiben läßt in den Worten[1]:

— ſchien er doch nimmer
Kind zu ſein eines ſterblichen Manns, nein, Sohn eines Gottes.

2. Wenn alſo, wie die Dichter behaupten, aus Menſchen Götter werden durch Überſchwenglichkeit von Tugend[2], ſo wird es die ſittliche Beſchaffenheit ſolcher Art ſein, welche ſich als Gegenſatz

1. Ilias XXIV, 257.
2. Die Theorie von den chriſtlichen „Heiligen“ beruht auf dieſer uralten „heidniſchen“ Anſchauung.

zu der tieriſch rohen hinſtellt. Denn ſo wie die Begriffe Schlechtigkeit und Tugend auf ein Tier keine Anwendung finden, ſo können ſie auch nicht von einem Gotte prädiziert werden, ſondern die Vollkommenheit des letztern iſt höher als menſchliche Tugend, und die Schlechtigkeit des erſteren iſt eine von der menſchlichen durchaus verſchiedene.

3. So wie nun aber bekanntlich ein „göttlicher Mann“ — eine Benennung, welche die Lako'nen lieben, wenn ſie ihre beſondere Bewunderung für jemand ausdrücken wollen[3] — ſelten vorkommt, ſo iſt auch der tieriſch rohe (der beſtia'le) Menſch unter den Menſchen eine ſeltene Erſcheinung. Solche Beſtialität findet ſich vorzugsweiſe nur bei den Barbaren, ſie entſteht aber manchmal auch durch Krankheiten und Verſtümmelungen. In allen ſonſtigen Fällen geben wir nur ſolchen Menſchen, die ſich durch Schlechtigkeit auszeichnen, dieſen Ekelnamen.

4. Auf dieſe Art von Gemütsdispoſition werde ich indeſſen ſpäter noch einmal zurückkommen[4]; und von der Schlechtigkeit iſt bereits früher gehandelt worden. Jetzt aber muß ich von der Unenthaltſamkeit, Schwachheit und Üppigkeit und von der Selbſtbeherrſchung und Feſtigkeit reden; denn man hat ſie weder für Beſchaffenheiten zu halten, die mit der Tugend und dem Laſter identiſch ſind, noch für eine abſolut verſchiedene Gattung. — 5. Wir müſſen nun aber auch hier, ſo wie wir es bisher bei der anderen Materie gethan haben, zuerſt die vor Augen liegenden Phänome'ne hinſtellen, daher dieſelben von verſchiedenen Seiten erwägen und auf dieſe Art wo möglich alle über dieſe Gemütsaffektionen gäng und gäben Meinungen und Anſichten oder, wenn das nicht angeht, doch die meiſten und wichtigſten aufzeigen. Denn wenn es uns

---

3. Im Texte folgen hier noch die Worte: θεῖος ἀνὴρ, φασίν, d. h.: „Göttlicher Mann!“ ſagen ſie. Ich halte dieſelben für den müßigen Zuſatz eines Leſers oder „Herausgebers“ in alter Zeit, der ſeine Kenntnis des doriſchen Dialekts, welcher σεῖος ſtatt θεῖος ſagt, zeigen wollte. — Sachlich findet ſich dieſelbe Bemerkung über dieſen Lieblingsausdruck der Lakonen bei Platon im Menon, und die Italiener haben ihn noch heute.

4. S. Kap. 5 und Kap. 6, §§ 6 und 7 dieſes Buches.

gelingt, die ihnen entgegenstehenden Schwierigkeiten aufzulösen und so den bleibenden Rest der herrschenden Ansichten als Resultat zu belassen, so werden wir die Aufgabe unserer Untersuchung genügend erfüllt haben.

Kap. 2. Beh. 6. Als ausgemacht nimmt man bekanntlich an, daß Selbstbeherrschung und Festigkeit zu den guten und löblichen Dingen, Unmäßigkeit und Weichlichkeit dagegen zu den nichtsnutzigen und tadelnswerten gehören und daß Selbstbeherrschung gleichbedeutend ist mit Verharren bei seinem nach vernünftigen Gründen gefaßten Entschlusse und Maßlosigkeit gleichbedeutend mit Nichtverharren bei demselben. Ferner: Der Unmäßige (d. h. der nicht sich Beherrschende) weiß, daß er schlecht handelt aus Leidenschaft[5], und der Selbstbeherrschende weiß, daß die Begierden schlecht sind und folgt ihnen nicht, weil es ihm seine Vernunft verbietet. Ferner gilt als ausgemacht, daß der Maßvolle die Eigenschaften der Selbstbeherrschung und der Festigkeit besitze; ob aber jemand, der diese Eigenschaften besitzt, auch in aller und jeder Hinsicht als ein „Maßvoller" anzusehen sei oder nicht, darüber ist man geteilter Ansicht, ebenso wie einige die Bezeichnungen „zügellos" und „selbstbeherrschend" unterschiedslos gebrauchen, andere dagegen einen Unterschied statuieren. — 7. Ferner, was den Begriff „verständig" (klug, φρόνιμος) betrifft, so sagen die einen, ein Verständiger und Kluger könne unmöglich selbstbeherrschungslos sein, während dagegen andere behaupten, daß bisweilen sehr kluge und zu allem geschickte Leute selbstbeherrschungslos seien. Endlich braucht man die Bezeichnung „selbstbeherrschungslos"[6] auch von den Leidenschaften des Zorns, der Ehrsucht und der Gewinnsucht. — Dies sind also die über jene Eigenschaften gäng und gäben Meinungen.

---

5. „Leidenschaft" ist hier so viel als Erleidung einer Beeinflussung von außen her, durch Begierde u. s. w.

6. Ein Begriff, der eigentlich auf Widerstand gegen heimliche Lust geht. Garve.

Zweites Kapitel.

1. Nun kann man fragen: Wie mag jemand, der die richtige Ansicht hat, selbstbeherrschungslos sein? Bei wirklichem Wissen, sagen einige, sei das in der That doch unmöglich; denn es wäre doch schrecklich, meinte Sokrates[1], daß einen Menschen, der wirklich Wissen besitze, etwas anderes beherrschen und wie einen Sklaven bald da-, bald dorthin ziehen sollte. Sokrates nämlich bestritt überhaupt den Begriff, indem er behauptete, in solchem Falle sei Selbstbeherrschungslosigkeit nicht möglich; denn niemand handle gegen seine Ansicht dem Besten zuwider, sondern nur aus Unwissenheit. Kap. 2. Bekk.

2. Allein diese Behauptung ist ein Widerstreit mit den klaren Thatsachen, und wir haben vielmehr die Leidenschaft[2] zu untersuchen und die Frage zu beantworten, welche Art von Unwissenheit hier stattfindet. Denn daß der Betreffende[3], in einem vorkommenden Falle sich selbstbeherrschungslos Erweisende jedenfalls die Meinung, das zu thun, was er thut, nicht schon vorher hat, ehe er in die Leidenschaft geriet, ist augenscheinlich.

3. Nun gibt es aber Philosophen, welche einen Teil der Sokratischen Ansicht zugeben, den andern aber nicht. Daß nichts stärker sei, als wahres Wissen, gestehen sie zu, daß aber kein Mensch wider das handle, was ihm das Bessere dünke, gestehen sie nicht zu, und deshalb behaupten sie, der Selbstbeherrschungslose werde darum von seinen Begierden überwältigt, weil er eben das wahre Wissen nicht besitze, sondern nur eine unwissenschaftliche Meinung.[4]

---

1. Man vergl. Xenophon, Memorabilien des Sokrates, Buch III, Kap. 9, § 4, und Platon, Protagoras S. 352.

2. S. die sechste Anmerkung zu dem vorhergehenden Kapitel.

3. D. h. der, welcher aus Mangel an Selbstbeherrschung etwas Unrechtes thut.

4. Griechisch δόξα, d. h. subjektive Ansicht oder Vorstellung. Die δόξα bezieht sich nicht auf die objektiven Bestimmungen und Meinungen, welche der einzelne sich gebildet hat, wobei es zufällig ist, ob der Gegen-

4. Folglich: wenn es wirklich nicht wahres Wissen, sondern nur Meinung, nicht eine starke Überzeugung ist, welche den Widerpart[5] hält, sondern nur eine schwache, wie sie bei Zweifelnden stattfindet, so sei es verzeihlich, wenn der Betreffende im Kampfe gegen die starken Begierden nicht bei seinen Ansichten verharre. Für die Lasterhaftigkeit dagegen oder für irgend welche andere tadelhafte Eigenschaft findet keine Verzeihung statt.

5. Also, sagt man, tritt die Unverzeihlichkeit dann ein, wenn es Klugheit ist, welche Widerpart hält, denn diese ist ja sehr stark. Aber das ist ein Widersinn; denn auf diese Weise wird es so herauskommen, daß einunddersselbe Mensch zugleich klug und selbstbeherrschungslos ist, und es dürfte sich doch wohl schwerlich ein Mensch auf der Welt finden, der da behauptete, daß es zur Klugheit gehöre, wider eigenen Willen die schlechtesten Dinge zu thun. Obenein ist von uns im Verlaufe unserer früheren Betrachtung nachgewiesen worden, daß der Kluge auch ein Mensch ist, der klug zu handeln versteht, denn er steht auf einer der höchsten und äußersten Stufen und befindet sich im Besitz auch der übrigen Tugenden. — 6. Ferner: Wenn wirklich der Sichbeherrschende es nötig hat, starke und schlechte Begierden in sich zu haben, so wird weder der Maßvolle ein Sichselbstbeherrschender sein können, noch der Sichselbstbeherrschende ein Maßvoller, denn zum Wesen des Maßvollen gehört ebensowenig weder das Übermaß der Begierden, noch die Schlechtigkeit derselben. Und doch müßte es so sein. Denn wären die Begierden tugendhafte, so würde diejenige Gemütsbeschaffenheit, welche es verhindert, ihnen Folge zu leisten, eine schlechte sein, sodaß also nicht jede Selbstbeherrschung tugendhaft sein würde. Wären sie aber schwach und nicht schlecht, so wäre ihre Überwindung durchaus nichts Erhabenes, sowenig als sie etwas Großes wäre, wenn die Begierden schwach und zugleich schlecht wären.

7. Ferner: Wenn die Festigkeit der Selbstbeherrschung den

---

stand denselben entspricht oder nicht. S. Biese I, 163 und 212. — Die Bezeichnung der sogenannten religiösen Wahrheiten als „Dogmen“ (δόγματα) ist also sehr entsprechend für deren innere Gewähr.

5. Gegen die Begierden.

Menſchen dahin bringt, daß er bei jeder einmal gefaßten Meinung zu beharren geneigt iſt, ſo iſt ſie ſchlecht, wie z. B. wenn ſie auch bei dem Falſchen beharrt; und andererſeits, wenn die Schwäche der Selbſtbeherrſchungsloſigkeit dazu führt, daß ſich der Menſch von jeder Meinung abbringen läßt, ſo wird es auch eine tugendhafte Selbſtbeherrſchungsloſigkeit geben, wie z. B. die des Sophokle'iſchen Neopto'lemos im Philokte't[6], denn dieſer verdient Lob dafür, daß er aus Schmerz darüber, daß er lügen ſoll, nicht bei dem Vorſatze bleibt, zu dem er von Ody'ſſeus überredet worden war.

8. Auch macht der ſophiſtiſche Schluß, weil er ein lügneriſcher iſt, eine Schwierigkeit. Die Sophi'ſten gehen darauf aus, parado'xe Dinge zu beweiſen, um ſich in Anſehen zu ſetzen, wenn es ihnen gelingt; und darum beläſtigt ihr Schluß, zu dem ſie kommen, denjenigen, gegen den ſie ihre Kunſt üben. Sein Denkvermögen fühlt ſich nämlich gebunden, ſobald er nicht Luſt hat, das Raiſonnement, welches ſie zu ſtande gebracht haben, als ein feſtes hinzunehmen und ſich dabei zu beruhigen, und doch nicht dasſelbe zu verwerfen im ſtande iſt, weil er die Schwierigkeit nicht zu löſen vermag.[7]

9. So gibt es ein Raiſonnement, zufolge deſſen es als Reſultat herauskommt, daß Unverſtand, gepaart mit Charakterſchwäche, Tugend iſt. Denn (kann man ſagen) ein ſo beſchaffener Menſch thut aus Charakterſchwäche oft das Gegenteil von demjenigen, was er als gut anſieht, und ſein Unverſtand wiederum bewirkt, daß er das Gute für etwas Böſes, was man nicht thun müſſe, anſieht. Das Reſultat wird alſo ſein, daß er letztlich das Gute und nicht das Böſe thun wird.

10. Ferner: Derjenige, welcher aus Überzeugung und mit freiem Vorſatze dasjenige thut und dem nachjagt, was die Luſt reizt, darf jedenfalls für einen beſſern Menſchen gelten, als der, der dies nicht aus Überzeugung und mit Vorſatz, ſondern aus mangelnder

---

6. S. So'phokles, Philoktet V. 908—916. — Über die Sache ſelbſt ſ. Kap. 9 dieſes Buches.

7. Der Sinn dieſes Ariſtoteliſchen Beiſpiels iſt: Hält der von den Sophiſten Berückte feſt an dem Reſultat ihres falſchen Raiſonnements, ſo iſt dieſe Beharrlichkeit nur tadelnswert.

Selbstbeherrschung thut[8]; denn sein Fehler ist leichter zu heilen, weil sich seine Überzeugung ändern läßt. Der Selbstbeherrschungslose dagegen steht unter dem Gesetze jener Wahrheit, welche wir durch das bekannte Sprichwort ausdrücken: „Wenn das Wasser erstickt, was soll man dann hinterher trinken?" Denn wenn er vorher nicht gewußt hätte, was das sei, was er thut, so würde er, sobald man ihn überzeugt hätte (daß es schlecht sei), davon abgelassen haben. Nun aber weiß er sehr wohl, was das Rechte ist, und handelt doch anders. — 11. Endlich: Wenn Selbstbeherrschungslosigkeit und Selbstbeherrschung bei allen Dingen stattfinden, wer ist dann der Sichselbstbeherrschende im absoluten Sinne? Denn kein Mensch vereinigt doch in sich alle Arten von Selbstbeherrschungslosigkeit. Und doch behaupten wir, daß gewissen Menschen die Bezeichnung selbstbeherrschend im absoluten Sinne zukomme.

Kap. 4. Bekk. 12. Diese und ähnliche sind also die Schwierigkeiten, die sich uns bei dieser Materie ergeben. Von ihnen werden wir die einen zu beseitigen haben, die anderen stehen lassen müssen; denn die Auflösung einer Schwierigkeit ist zugleich Auffindung der Wahrheit.

Drittes Kapitel.

1. Die erste Frage also wird sein: Hat der Unenthaltsame[1] ein Wissen von seinem Thun oder nicht, und in welcher Weise hat er ein Wissen davon? Die zweite Frage wird lauten: Welcher Art Gegenstände sind es, auf welche wir die Begriffe unenthaltsam und enthaltsam zu beziehen haben? Ich meine, ob auf den ganzen Umfang von Lust und Schmerz oder auf gewisse besondere Arten

8. Vgl. weiterhin Buch VIII, Kap. 8, § 4.

9. Wenn es ebensoviele Arten von beiden gibt, als es Gegenstände und Reize der Sinnlichkeit gibt. Garve.

1. Der Unenthaltsame aus Mangel an Selbstbeherrschung (ὁ ἀκρατής); sein Gegensatz ist der sich selbst in der Gewalt habende (ὁ ἐγκρατής) Enthaltsame. Die Übersetzung wechselt mit den Ausdrücken ab.

von beiden? Und ferner, ob die Begriffe enthaltsam (sich selbst beherrschend) und charakterfest[2] einunddieselben oder verschieden sind. An diese Frage werden sich ebenso noch andere, dieser Betrachtung verwandte Punkte knüpfen.

2. Der Schwerpunkt der Untersuchung ist in der Frage enthalten: Liegt das Unterscheidende des Enthaltsamen und des Unenthaltsamen in den Gegenständen, worin sie sich zeigen, oder in der Art und Weise, wie sie handeln? Ich will sagen: Wenn jemand unenthaltsam oder enthaltsam heißt, heißt er so allein darum, weil er sich bei der und der Sache enthaltsam oder unenthaltsam benimmt? Oder, weil er sich bei jeder Sache auf die und die Art benimmt? Oder endlich, ist auch dies nicht richtig, sondern heißt er so, weil beides[3] in Betracht kommt? Sodann kommt die Frage in Betracht, ob die Unenthaltsamkeit und die Enthaltsamkeit sich auf alles bezieht oder nicht. Denn was den absolut Unenthaltsamen anlangt, so umfaßt der Bereich der Gegenstände, in denen er sich als solchen bezeigt, nicht alle möglichen Dinge, sondern nur ebendie, in welchen sich der Zügellose als ein solcher zeigt; und zweitens ist sein Bezug auf die Gegenstände nicht ein absoluter — denn sonst würde Unenthaltsamkeit identisch sein mit Zügellosigkeit —, sondern ein ganz besonders bestimmter. Denn der eine (der Zügellose, Unmäßige) wird durch seinen Vorsatz zu seinem Thun geführt, weil er der Ansicht ist, man müsse immer dem nachgeben, was sich als Vergnügen augenblicklich darbiete; der andere dagegen hat diese Ansicht zwar nicht, geht aber der sinnlichen Lust dennoch nach.

3. Was nun die von einigen Philosophen hierbei geltend gemachte Lösung betrifft: daß es nur eine subjektiv wahre Meinung, nicht wirkliches Wissen sei, gegen welche der Unenthaltsame sich verfehle, so macht diese Unterscheidungsweise keinen Unterschied. Denn auch unter denen, welche bloß eine subjektive Meinung haben, sind manche, die keinem Zweifel Raum geben, sondern die Sache ganz genau zu wissen vermeinen. — 4. Wenn also die schwache Überzeugung der Grund ist, weswegen die bloß „Meinenden" Kap. 5. Beff.

2. Griechisch χαρτερικός, d. h. einer, der Ausdauer besitzt. Über die Frage selbst s. Kap. 7, § 1 dieses Buches.
3. Gegenstand und Handlungsweise.

dazu geführt werden, eher und leichter als die „Wissenden" gegen ihre Ansicht zu handeln, so wird zwischen Wissenschaft und Meinung kein Unterschied sein, weil es Leute gibt, die auf das, was sie „meinen", sich ebensofest verlassen, als andere auf das, was sie „wissen", wovon Herakli'tos ein Beispiel gibt.[4]

5. Dagegen werden wir, — da der Begriff Wissen ein doppelter ist und wir ebensowohl von dem, welcher das Wissen besitzt, ohne es anzuwenden, als von dem, der es anwendet, in unserer Sprache sagen: „Er weiß", — einen Unterschied anzunehmen haben zwischen dem, der, im Besitze des Wissens, aber ohne gerade in dem Augenblick sein Nachdenken darauf zu richten, das Böse und Unrechte thut, und zwischen dem, der es wissentlich und mit vollem Bewußtsein thut; denn dies letztere ist es, was für schrecklich und unbegreiflich gilt, aber nicht das erstere.

6. Ferner: Da bei jedem praktischen Schlusse zwei Vordersätze in Betracht kommen, so ist es sehr wohl möglich, daß jemand, obschon er die Wissenschaft von beiden in sich trägt, doch *gegen* diese seine Wissenschaft handelt, nämlich dadurch, daß er zwar bei dem allgemeinen Vordersatze seine Wissenschaft anwendet, aber nicht bei dem, der auf das Besondere geht, während es doch das Besondere ist, worauf es beim Handeln ankommt.[5] Aber auch bei dem All-

---

4. *Schleiermacher* in seiner Schrift über Heraklit S. 340 führt diese Aristotelische Stelle unter denen an, welche beweisen sollen, daß Aristoteles den Heraklit für einen Autodidakten gehalten habe. S. jedoch *Lassalle*, Heraklit I, S. 12 ff.; 130 und S. 304. Was Aristoteles bei Heraklit vermißt, ist nach Lassalle „der Mangel vermittelnder Beweisführung". Heraklitos zeichnete unmittelbar und in positiver Form seine Gedanken auf, als verwirklicht in den Erscheinungen der Natur, ohne sie durch Gründe ausführlich zu beweisen. Dies war mit ein Grund seiner Dunkelheit. S. *Lassalle* S. 32 ff. Vgl. S. 304.

5. Der griechische Paraphrast gibt folgendes erklärende Beispiel: Jemand *weiß*, dies oder das ist schlecht, und das Schlechte darf man nicht thun; folglich darf ich dies und das nicht thun. Beide Vorstellungen sind also als Wissen in seiner Seele. Nun kommt aber eine Begierde, die ihn zu etwas Schlechtem hintreibt. Seine *allgemeine* Erkenntnis, daß man das Schlechte nicht thun darf, bleibt wirksam, und auch sein Wissen, daß dies, was er zu thun sich gedrungen fühlt, nicht gethan werden soll, ist noch in ihm, aber es ist nicht thätig, weil er von der Begierde verblendet ist.

gemeinen macht es einen Unterschied, ob dasselbe etwas von ihm (dem Menschen) selbst oder von einer Sache aussagt; z. B.: „Allen Menschen ist das Trockene heilsam" und: „Dieser ist ein Mensch" oder: „Trocken ist das und das." Hier kann nun der Fall vorkommen, daß einer im speziellen Falle die Kenntnis, ob diese besondere Sache von jener Art (z. B. trocken) ist, entweder nicht besitzt oder sein Wissen gerade im Augenblicke nicht energisch präsent hat. In Gemäßheit dieser Beziehungen wird sich ein unermeßlicher Unterschied herausstellen, dessen Resultat ist, daß auf die eine Weise das „Wissen" (und doch irren) durchaus nicht ungereimt ist, während es auf eine andere Weise unbegreiflich sein würde.

7. Endlich: Außer den bisher von mir aufgezählten Bedeutungen des Ausdrucks „Wissen" oder „Wissenschaft haben" gibt es noch eine andere Weise, in welcher das Wissen dem Menschen innewohnt. Das Haben, aber nicht Anwenden des Wissens begründet nämlich den Unterschied des menschlichen Habitus (der ἕξις), demzufolge ein Mensch in gewisser Hinsicht sehr wohl das Wissen zugleich haben und nicht haben kann, wie das z. B. bei dem Menschen im Zustande des Schlafs, des Wahnsinns oder des Weinrausches der Fall ist. Nun aber, in solcher Verfassung befinden sich ja eben die Menschen, sobald sie unter der Herrschaft von Leidenschaften stehen! Denn Zornaufwallungen und fleischliche Liebesbegierden und manche ähnliche Leidenschaften verändern ganz offenbar die Disposition des Körpers, ja sie bringen in manchen Fällen sogar Zustände des Wahnsinns hervor. Es ist also klar, daß wir den Zustand der Unenthaltsamen dem Zustande jener ähnlich nennen müssen. — 8. Daß sie dabei aus ihrem Wissen heraus sehr vernünftige Reden führen können, beweist nichts; denn auch Menschen in jenen oben genannten Zuständen führen Sentenzen und Verse des Empedokles im Munde; und Abcschüler reihen zwar Sätze aneinander, wissen aber noch nicht, was dieselben bedeuten, denn diese müssen erst in ihnen selbst Fleisch und Blut werden, und dazu gehört Zeit. Man hat also das Reden der Menschen im Zustande der Selbstbeherrschungslosigkeit mit dem Reden der Schauspieler auf der Bühne gleichzustellen.

9. Man kann aber auch die Ursache (warum jemand gegen

Viertes Kapitel.

Kap. 6. Verſ. 1. Jetzt haben wir die Frage zu erörtern: ob es in der Wirklichkeit eine *abſolute* Unenthaltſamkeit gibt oder ob alle Arten derſelben nur bedingt und partiell ſind und, *wenn* es eine abſolute gibt, in welcherlei Art von Dingen ſie ſich zeige?

Hier iſt nun gleich von vornherein ſo viel einleuchtend, daß es Luſt und Schmerz ſind, in deren Bereiche ſich die Enthaltſamen und Standhaften auf der einen und die Unenthaltſamen und Weichlichen auf der anderen Seite bethätigen. — 2. Von den Dingen ferner, welche Luſt verurſachen, ſind die einen notwendige (zwingende), die anderen ſolche, die zwar von unſerer Wahl abhangen (und erwählenswert ſind), aber ein Übermaß zulaſſen. Notwendige nenne ich die körperlichen und verſtehe darunter Eſſen und Trinken und das Bedürfnis des Liebesgenuſſes und ſonſtige dergleichen körperliche Dinge, mit denen es nach meiner früheren Auseinanderſetzung[1] die Mäßigkeit und die Unmäßigkeit zu thun haben. Unter den nicht zwingenden, ſondern an ſich erwählenswerten verſtehe ich z. B. Sieg, Ehre, Reichtum und dergleichen Güter und Genüſſe. Diejenigen, welche hierin das von der richtigen Vernunft vorgeſchriebene Maß, das ſie in ſich tragen, überſchreiten, nennen wir nicht „ſchlechthin unenthaltſam", ſondern wir ſetzen da immer hinzu: unenthaltſam in Geldſachen, in Gewinn, in Ehre, in Zorn; abſolut und ſchlechthin unenthaltſam aber nennen wir ſolche nicht und ſcheiden ſie damit von anderen, denen wir ſie nur als ähnlich bezeichnen. Es iſt damit wie mit dem Namen jenes Siegers in den Olympiſchen Spielen, der Anthro'pos hieß; ſein Name war zwar von der allgemeinen begrifflichen Bezeichnung nur um ein *Geringes* verſchieden, aber er *war* doch verſchieden.[2] Ein Beweis

---

1. S. oben III, Kap. 10.

2. *Anthropos*, mit langem o, heißt auf griechiſch *Menſch*. Der Sieger in den Olympiſchen Spielen hieß nun ebenfalls Anthropos (vgl. Sui'das s. v. Ἄνθρωπος: Tom. I, p. 214), aber wahrſcheinlich wurde ſein Name

(dafür, daß wir die Unenthaltsamkeit im absoluten Sinne von dem in einem besonderen Bereiche Unenthaltsamen unterscheiden) liegt darin, daß die Unenthaltsamkeit im eigentlichen Sinn nicht nur als ein bloßer Fehler, sondern als Lasterhaftigkeit, sei es absolute oder partielle, getadelt wird, während einer, der sich in Geldsachen, in Liebesgenuß u. s. w. nicht beherrschen kann, niemals lasterhaft heißt.

3. Die Sache ist die: Wer in dem Gebiete jener körperlichen Genüsse, auf welche sich die Tugend der Mäßigkeit und das Laster der Unmäßigkeit beziehen, das Übermaß des Genusses verfolgt und ebenso übermäßig das Schmerzhafte, wie Hunger, Durst, Sonnenwärme, Kälte und alles, was den Tast- und Geschmackssinn betrifft, flieht, nicht infolge seines eigenen freien Vorsatzes, sondern gegen denselben und gegen seine richtigere Einsicht, der heißt selbstbeherrschungslos (unenthaltsam) schlechthin, ohne den Zusatz: „in Bezug auf das und das", etwa in Bezug auf Zorn. — 4. Dafür spricht auch, daß die sprachliche Bezeichnung „Weichling" sich nur auf diese sinnlichen Dinge bezieht, nie aber von solchen gebraucht wird, die dem Eigennutze, dem Ehrgeize, dem Zorne u. s. w. nicht widerstehen können. Dieser Umstand, nämlich daß beide es gewissermaßen mit denselben Reizungen der Lust und der Unlust zu thun haben, ist auch die Ursache, weshalb wir die Ausdrücke „unenthaltsam" und „unmäßig", „enthaltsam" und „mäßig" häufig ohne Unterschied setzen, während uns dies auf jenem Gebiete nie passiert. Allerdings haben nun zwar der Unenthaltsame und der Unmäßige, sowie der Enthaltsame und der Mäßige es mit denselben Objekten zu thun, aber ihr Verhältnis dazu ist nicht dasselbe, sondern der Unterschied ist: Die einen handeln vorsätzlich, die anderen nicht. Wir könnten daher richtiger sagen: „Unmäßig" ist und heißt vielmehr der, der ohne eine ihn bestimmende sinnliche Begierde, oder doch nur in geringem Maße von Begierde getrieben, doch das Vergnügen übermäßig verfolgt und selbst keine Schmerzen flieht,

---

mit kurzem s gesprochen und geschrieben. Das Ganze ist ein vielleicht später eingeschalteter „Katheder witz" und bezieht sich auf einen, wie es scheint, zur Zeit, als Aristo'teles* diese Vorlesungen hielt, kürzlich vorgekommenen Vorfall. Dieser Anthro'pos bekam davon den Zunamen: „der olympische Sieger".

*Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Den'tschland ü'ber a'lles.

als derjenige, welcher ebendasselbe von starker Begierde angetrieben thut. Denn — kann man füglich fragen — was würde jener erst thun, wenn jugendlichheftige Begierde und sehr starkes Schmerzgefühl beim Mangel an den allernotwendigsten Lebensbedürfnissen über ihn käme?

5. Da nun von den Begierden und Genüssen nach unserer früheren Einteilung die einen der Gattung nach gut und tugendhaft sind, — denn es gibt Genüsse, welche die Natur selbst zu suchen uns gebietet — andere das Gegenteil der ersteren, andere endlich, welche zwischen beiden mitten inne liegen, wie z. B. Vermögen, Gewinn, Sieg, Ehre: so ist zu bemerken, daß im Leben ein Mensch in Bezug auf alle diese guten oder in der Mitte zwischen Gut und Böse liegenden Begierden und Genüsse nicht deshalb dem Tadel unterliegt, weil er ihnen überhaupt unterworfen ist, oder sie liebt und begehrt, sondern wenn dabei irgendwie ein Übermaß stattfindet. Daher erleiden alle diejenigen Tadel, welche über das richtige Maß der Vernunft sich von Dingen beherrschen lassen oder Dinge verfolgen, die von Natur schön und gut sind, z. B. die, welche über Gebühr auf Ehre oder auf Kinder und Eltern halten, obschon das lauter Dinge sind, die zu den Gütern gehören, und obschon die, welche darauf halten, gelobt werden; allein es gibt auch hier ein Zuviel, wenn jemand, z. B. wie Ni'obe[3], selbst die Götter zum Kampf herausforderte oder, wie jener Sa'tyros, mit dem Zunamen Philo'pator, sich um seinen Vater hätte[4], denn sein Benehmen galt doch für überaus verrückt. Als Lasterhaftigkeit ist allerdings aus dem oben angegebenen Grunde dergleichen keineswegs zu begreifen, weil die Objekte, um die es sich handelt, doch immer zu denen gehören, welche von Natur unsere Neigung für sie in Anspruch nehmen; allein das Zuviel darin ist und bleibt etwas Fehlerhaftes, was wir zu vermeiden haben.

---

3. Über die Sage von der Niobe, welche sich gegen Lato'na vermaß im Stolz auf ihre Kinder, s. Ad. Stahr, Torso I, S. 374 ff.

4. Anspielung auf eine nicht mehr bekannte Geschichte, die damals vielleicht in aller Munde war. Einen Satyros, Tyrannen eines Landstrichs am Bo'sporus, der kurz vor Aristoteles' Zeit lebte, erwähnt Diodo'r von Sizilien XIV, 93; vgl. 20; 22; 23 und 26.

6. Ebensowenig ist „Unenthaltsamkeit" das hier passende Wort; denn die Unenthaltsamkeit ist nicht nur etwas, was wir vermeiden müssen, sondern sie ist auch zugleich etwas an und für sich Tadelhaftes. Weil aber die bei den obigen Fällen ins Spiel kommende Affektion des Gemüts eine gewisse Ähnlichkeit mit ihr[5] hat, so braucht man im gemeinen Leben den Ausdruck Unenthaltsamkeit mit einem speziellen Zusatze des Gegenstandes, etwa so, wie man z. B. von jemand sagt, daß er „ein schlechter Arzt" oder „ein schlechter Schauspieler" sei, ohne damit sagen zu wollen, daß er überhaupt ein schlechter Mensch sei.

Wie wir also in diesen Beispielen den Ausdruck „schlecht" nicht im absoluten Sinne brauchen, — weil ja das, was wir dem Menschen als Arzt oder Schauspieler vorwerfen, nicht Schlechtigkeit absolut ist, — sondern ihn nur wegen einer analogen Ähnlichkeit brauchen, gerade so müssen wir auch annehmen, daß auch in jenem anderen Falle Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit im eigentlichen Sinne nur mit denselben Gegenständen zu thun haben, auf welche sich die Mäßigkeit und die Unmäßigkeit beziehen, und, was den Zorn anlangt, jene Bezeichnung der Ähnlichkeit wegen brauchen und darum auch zu dem Worte „unenthaltsam" den Zusatz machen „im Zorne", wie wir von Unenthaltsamkeit in betreff der Ehre oder des Gewinnes sprechen.

Fünftes Kapitel.

1. So wie wir gesehen haben, daß einige Dinge von Natur angenehm, und zwar teils absolut für alle Wesen, teils verschieden, je nach den verschiedenen Gattungen bei Tieren und Menschen, wieder andere dagegen nicht von Natur angenehm sind, sondern es nur sind teils durch Krankhaftigkeit des Organismus, teils durch Gewohnheiten, teils durch lasterhafte Naturanlagen: so kann man auch in jedem dieser einzelnen Fälle entsprechende habituelle Seelenzustände (Fertigkeiten) wahrnehmen. — 2. Ich meine hier

5. Nämlich mit der Unenthaltsamkeit und Selbstbeherrschungslosigkeit.

die verschiedenen Arten des Bestialen, wie man z. B. von einem menschlichen Wesen weiblichen Geschlechts[1] erzählt, daß sie schwangeren Frauen den Leib aufzuschneiden und die Frucht zu verschlingen pflegte, oder Züge, wie man sie von gewissen wilden Völkerschaften am Po'ntos erzählt, die rohes Fleisch oder sogar Menschenfleisch zu essen lieben oder wo die Väter einander ihre kleinen Kinder als Leckerbissen vorsetzen, oder wie das, was man von Pha'laris erzählt.[2] — 3. Dieses sind nun rein tierische Bestialitäten. Andere unnatürliche Begierden und Gelüste dagegen kommen bei einigen vor als Folge von Krankheiten oder auch von Geistesstörung, wie der Fall, wo einer seine Mutter als Opfer schlachtete und ihr Fleisch aß, oder der Fall, wo ein Sklave die Leber seines Mitsklaven verzehrte. Andere Gelüste und Genüsse sind teils krankhafter Art, teils Folge von übler Angewohnheit, wie z. B. das Haarausreißen und das Nägelkauen oder auch das Kohlen- und Erdeessen; auch die Lust an männlicher Unzucht gehört hierher, denn sie ist teils Folge angeborener Naturneigung, teils entspringt sie aus Gewöhnung, wie z. B. bei solchen Individuen, die von ihrem Knabenalter an zu unnatürlicher Wollust gemißbraucht wurden.[3]

4. Diejenigen nun, bei welchen solche Neigungen natürliche Anlage sind, die kann niemand „unenthaltsam" nennen, so wenig, wie man die Weiber darum schelten kann, daß sie nicht aktiv, sondern passiv sich dem Manne gegenüber verhalten; und ebenso ist es mit denen, welche durch Gewöhnung mit krankhaften Gelüsten behaftet sind. — 5. Solche Neigungen an sich zu haben, fällt außerhalb der Bestimmungen der sittlichen Schlechtigkeit, ebenso wie auch die tierisch-rohe Bestialität. Wenn einer, der sie hat, sie beherrscht

1. Nach der mythischen Erzählung hieß sie La'mia und war eine asiatische Königstochter. S. Diodor von Sizilien XX, Kap. 41, der die Fabel ausführlich erzählt.

2. Über Phalaris s. meine Anmerkung zu Aristoteles, Rhetorik II, Kap. 20, § 5. Von den menschenfresserischen Völkerstämmen am Po'ntos spricht Aristoteles auch in seiner Politik VIII, Kap. 3, § 4, woselbst die Anmerkung zu unserer Übersetzung S. 439 nachzulesen ist.

3. Über die Knabenliebe s. den Exkurs zu unserer Übersetzung der Aristotelischen Politik II, 7, 5, S. 460—461. Vgl. Probleme IV, 27.

oder von ihnen beherrscht wird, so ist das nicht Unenthaltsamkeit oder Unenthaltsamkeit schlechtweg im einfachen und eigentlichen Sinne, sondern man bezeichnet es nur so der Ähnlichkeit wegen, gleichwie man auch denjenigen, der sich von dieser oder jener Leidenschaftsaufwallung beherrschen läßt, nur als „unenthaltsam" mit dem Zusatze in der oder der Leidenschaft bezeichnet, aber nicht „unenthaltsam" schlechtweg nennen darf. — 6. Alle und jede übermäßige Dummheit, Furchtsamkeit, Zügellosigkeit oder Grausamkeit ist nämlich entweder rein bestialer Natur oder krankhaft; denn wer von Natur so geartet ist, daß er vor allem und jedem erschrickt, selbst bei dem Pfeifen einer Maus[4], der hat eine tierische Furchtsamkeit, wogegen es einen andern gab, der sich infolge einer Krankheit vor Katzen fürchtete. Und was die Dummen betrifft, so gibt es einige, die unvernünftig infolge ihrer Natur sind und deren Leben bloß auf sinnliche Vorstellungen eingeschränkt ist, und diese sind eben tierisch dumm, wie z. B. einige ferne Barbarenstämme[5]; die Dummheit anderer dagegen rührt von Krankheiten her, wie z. B. bei den Epileptischen und bei den Gehirnkranken. — 7. Hier kann ein Doppeltes vorkommen: entweder daß einer eine solche krankhafte Begierde bloß hat, sich aber nicht von ihr bewältigen läßt, wie wenn z. B. ein Phalaris der Begierde widerstünde, ein Kind zu verspeisen oder unnatürliche Wollust zu üben; oder er kann sie nicht bloß haben, sondern auch von ihr bewältigt werden.

8. Also: wie der Ausdruck und Begriff Lasterhaftigkeit einmal absolute menschliche Schlechtigkeit bedeutet, ein andermal mit einem Zusatze die tierische oder krankhafte, aber nicht die absolute Schlechtigkeit bedeutet: ganz ebenso ist offenbar auch der Begriff und Ausdruck „Unenthaltsamkeit" ein doppelter, und bedeutet bald eine tierische, bald eine krankhafte; Unenthaltsamkeit im absoluten und eigentlichen Sinne dagegen ist allein diejenige, welche der menschlichen Unmäßigkeit oder Zügellosigkeit entspricht und mit ihr gleichen Wirkungskreis hat.

---

4. Vgl. Aristoteles, Politik VII, Kap. 1, § 2.
5. Vgl. Buch III, Kap. 7, § 7 und Herodot IV, § 46 und § 173.

Kap. 7. Bekk. 9. Somit wäre denn bewiesen, daß Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit lediglich mit den Dingen zu thun haben, auf welche sich die Begriffe Unmäßigkeit und besonnene Mäßigung beziehen, und daß überall da, wo wir in einem anderen Bereiche von Unenthaltsamkeit sprechen, eine andere Art von Unenthaltsamkeit gemeint und die Bezeichnung bloß eine metapho'rische und nicht eine eigentliche ist.

Sechstes Kapitel.

1. Jetzt wollen wir entwickeln, daß die Unenthaltsamkeit oder Selbstbeherrschungslosigkeit, die sich auf den Zorn bezieht, auch minder schimpflich (d. i. sittlich häßlich) ist, als die, welche sich schlechthin auf die sinnlichen Begierden bezieht. Der Zorn nämlich scheint noch gewissermaßen in etwas ein Ohr für die Vernunft zu haben, nur daß er nicht richtig hört. Sowie die allzu eifrigen Diener, ehe sie den ganzen Befehl vollständig gehört haben, schon loslaufen und dann bei der Ausrichtung des Auftrags Fehler machen oder wie die Hunde sofort losbellen, wenn es bloß klopft, ohne zu beachten, ob es ein Freund ist, gerade so verfährt der Zorn wegen seiner hitzigen und raschen Natur. Er hört zwar, aber er hört den Befehl (der Vernunft) n'cht aus, sondern stürmt vorwärts zur Rache. Die Vernunft nämlich, oder auch bloß seine Einbildung, hatte ihm allerdings gesagt, das ihm Widerfahrene sei Beleidigung oder Mißachtung, er aber zieht daraus sofort bei sich den Schluß: „Dagegen muß man sich wehren!" und wütet demgemäß sofort los. Der Begierde dagegen braucht [der Verstand oder] die Sinneswahrnehmung bloß zu sagen: „Dies oder das ist angenehm!" und sofort eilt sie auf den Genuß los.[1] Also: Der Zorn folgt noch in gewisser Weise der Vernunft[2], aber die Begierde thut das nicht;

1. Die eingeklammerten Worte (im griechischen Texte ὁ λόγος ἢ) sind entschieden zu streichen. S. Garve T. II, 369. Es müßte denn sein, daß ὁ λόγος hier nicht die „Vernunft", sondern nur die Rede, die Stimme, Meinung der Menschen bedeutete.

2. D. h. einem teilweise vernünftigen Raisonnement.

mithin ist sie sittlich häßlicher. Denn derjenige, der sich vom Zorne bemeistern läßt, unterliegt in gewisser Weise der Vernunft, der andere dagegen unterliegt der Begierde und nicht der Vernunft.

2. Ferner ist es verzeihlicher, wenn einer den natürlichen Trieben[3] folgt, da ja auch bei allen solchen Begierden, welche allen Menschen gemein und soweit sie gemein sind, eher Verzeihung eintritt. Nun sind aber der Zorn und die Heftigkeit natürlicher, als diejenigen sinnlichen Begierden, die das Maß überschreiten und auf diese Dinge gehen, die keine notwendigen Bedürfnisse sind. Diesen natürlichen Ursprung des Zornes hatte jener Mensch im Sinne, der darüber, daß er seinen Vater schlüge, sich also rechtfertigte: „Hat er ja auch seinen Vater geschlagen", sagte er, „und dieser den Altervater"; und auf seinen Knaben zeigend, setzte er hinzu: „Und der da wird mich schlagen, wenn er zum Manne erwachsen sein wird, denn es liegt uns im Blute." Dahin gehört auch das Geschichtchen von dem Manne, den sein Sohn gewaltsam zur Thüre hinausschleifte und der dem Sohne zurief: „Hier laß mich los, denn weiter, als bis hierher, habe ich meinen Vater auch nicht geschleift!"[4]

3. Ferner vermehrt Heimtücke das Unrecht. Nun ist aber der Zornmütige und überhaupt der Zorn nicht heimtückisch, sondern offen, wohl aber ist es die Begierde, wie es im Liede von der Aphrodi'te heißt:

„der Ränkespinnerin Kyprogenei'a" —[5]

und von ihrem Gürtel sagt Home'r[6]:

— — „in dem Gürtel bewahrte sie jeglichen Zauber:
Liebreiz, schmachtendes Sehnen und Kosen und schmeichelnde Bitte
Wohnte darin, die selbst den Verstand des Verständigsten
fortreißt!"

---

3. Ὄρεξις, das „Hinausstreben", der Trieb, s. Biese II, S. 25 fg.

4. Ähnlich ist der Zug in einem deutschen Volksliede, das in Arnim und Brentano's Sammlung „Des Knaben Wunderhorn" T. II, S. 269 steht. Zell.

5. Vielleicht aus einem Liede der Sa'ppho, bei welcher Aphrodite in einem Fragment: „Tochter Zeus', du Ränkespinnerin!" angeredet wird.

6. Ilias XIV, 215—217. Aristoteles citiert im Texte nur die von mir unterstrichenen Worte.

Folglich, wenn und da diese Unenthaltsamkeit ungerechter ist, als die, welche sich im Zorne bethätigt, so ist sie auch sittlichhäßlicher, sie ist „Unenthaltsamkeit" im eigentlichen Sinne und in gewisser Weise Laster.

4. Ferner: Von keinem Menschen kann gesagt werden, daß er einen andern aus Übermut kränke, wenn er selbst bei seinem Handeln und Empfinden schmerzhaft affiziert wird. Nun wird aber jeder, der aus Zorn handelt, bei seinem Thun schmerzlich affiziert, während dagegen der aus Übermut Handelnde es mit Lustempfindung thut. Wenn nun also die Dinge, welche am meisten mit Recht unsern Zorn erregen, auch die ungerechteren sind, so ist dies auch diejenige Unenthaltsamkeit, welche aus sinnlicher Begierde entspringt[7]; denn im Zorne findet beleidigender Übermut nicht statt.

5. Im bisherigen ist also klar gemacht, daß die Unenthaltsamkeit, welche sich im Bereiche der Begierde zeigt, sittlich häßlicher ist, als die, welche sich im Bereiche des Zornes zeigt, und daß die Begriffe Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit sich auf die körperlichen Begierden und Lüste beziehen. Jetzt gilt es, die Unterschiede dieser letzteren aufzuzeigen. — 6. Wie nämlich zu Anfang gesagt ist[8], sind sie teils sowohl der Art, als dem Grade nach natürliche und menschliche, teils tierisch-rohe, teils endlich Erzeugnisse von körperlichen Defekten oder von Krankheiten. Nur die erstgenannten sind solche, worauf sich die Tugend der Mäßigkeit und das Laster der Zügellosigkeit beziehen; darum nennen wir auch die Tiere weder „mäßig", noch „zügellos", außer wenn wir metaphorisch sprechen und in Fällen, wo überhaupt eine Tiergattung es der anderen zuvorthut, in Wildheit, Geilheit oder Gefräßigkeit. Denn das Tier hat weder Vorsatz noch Überlegung, sondern es ist „nicht bei sich", wie Menschen im rasenden Zustande nicht „bei sich sind".

7. Tierische Roheit ist daher ein geringeres Übel als

7. Denn (setze man hinzu) sie veranlaßt übermütiges Beleidigen anderer Menschen. Vgl. Rhetorik II, Kap. 2.

8. S. oben Kap. 4, § 2 und 7. Der Ausdruck „zu Anfang" geht auf den Anfang der „heutigen" Vorlesung. Denn die Aristotelischen Schriften tragen durchaus den Charakter mündlicher Vorlesungen und Vorträge.

(menſchliche) Laſterhaftigkeit, wenn ſie gleich furchtbarer iſt; denn in ihr iſt nicht ein Edelſtes und Beſtes zu Grunde gegangen, wie bei dem (laſterhaften) Menſchen, ſondern ſie beſitzt ein ſolches gar nicht. Es iſt derſelbe Vergleich, wie wenn man ein Unbeſeeltes mit einem Beſeelten vergliche und fragte, welches von beiden das ſchlimmere ſei? Denn die Schlechtigkeit deſſen, was kein inneres Prinzip des Wirkens hat, iſt immer die minder ſchädliche, der Verſtand aber iſt Prinzip. Es iſt aber gerade ſo, als wenn man die Ungerechtigkeit mit einem ungerechten Menſchen in Vergleich ſtellte; das eine nämlich, wie das andere kann unter gewiſſen Geſichtspunkten das ſchlimmere ſein. Denn ein ſchlechter Menſch kann tauſendfältig mehr Unheil anrichten, als ein wildes Tier.[9]

Siebentes Kapitel.

1. Was nun die Luſt- und Schmerzempfindungen und die Begierden und Abſtoßungen durch den Taſt- und Geſchmacksſinn anlangt, die im früheren[1] als das Gebiet der Unmäßigkeit und der Mäßigkeit bezeichnet worden ſind, ſo kann ſich dabei der Menſch einesteils ſo verhalten, daß er ſelbſt von ſolchen ſich beſiegen läßt, deren die meiſten Menſchen Herr werden, andernteils aber kann er auch ſolche beherrſchen, von denen die meiſten Menſchen ſich beherrſchen laſſen. In dem einen Falle heißt er, wenn es ſich um Luſtempfindungen handelt, unenthaltſam, in dem anderen enthaltſam; handelt es ſich um Schmerzempfindungen, ſo heißt er in dem einen Falle weichlich, in dem anderen ſtandhaft. In der Mitte zwiſchen beiden liegt der Habitus der großen Maſſe der Menſchen, nur daß ſie im Fall eines Schwankens ſich meiſt der ſchlechteren Seite zuneigen. Kap. 8. Beſt.

9. Das „denn" im letzten Satze bezieht ſich auf den Anfang des Paragraphen. Der ganze Abſchnitt des § 7 iſt etwas unklar, weil zwiſchen dem Hauptgedanken zu Anfange und ſeiner Begründung am Schluſſe mit den Worten „denn ein ſchlechter Menſch — Tier" mehrere Nebengedanken als Zwiſchenſätze in nicht ganz korrekter Satzverbindung eingeſchoben ſind. Wir haben hier einen Beleg dafür, daß die Ethik nach mündlichen Vorträgen aufgezeichnet worden iſt.

1. Vgl. Buch III, Kap. 10, § 8.

2. Wir haben ferner gesehen, daß einige Genüsse notwendig sind, andere dagegen es nicht sind, daß ferner jene ersteren es nur bis zu einem gewissen Grade sind, ein Übermaß in denselben aber nicht als durch die Notwendigkeit berechtigt gelten kann; ferner: daß es sich ebenso verhält mit den Begierden und mit den Schmerzempfindungen. Hieraus folgt, daß derjenige, der Genüssen nachhängt, welche an sich schon ein Übermaß enthalten, oder der in Genüssen, die an sich erlaubt sind, bis zum Übermaß geht, — wenn[2] er dies vorsätzlich thut, sodaß er dabei nur den Genuß allein zum Zwecke hat, nicht ihn als Mittel zu einem anderen Zwecke betrachtet — ein Unmäßiger (Zügelloser) ist. Denn ein solcher Mensch kann sein Thun unmöglich bereuen; er ist also unheilbar, weil der Reueloſe eben unheilbar ist. Sein Gegensatz ist der, welcher in der Unempfindlichkeit zu weit geht, und in der Mitte steht der Maßvolle. — Ebenso verhält es sich mit demjenigen, welcher jede Art körperlicher Unlust flieht, nicht weil er durch die Empfindung überwältigt wird, sondern aus bewußtem Grundsatze.

3. Was aber diejenigen betrifft, die nicht absichtlich und grundsätzlich so handeln, so zerfallen sie in zwei Klassen. Die eine läßt sich leiten von der Lust, für die andere ist der Bestimmungsgrund ihres Handelns die Scheu vor dem aus der Begierde resultierenden Schmerze. Zwischen diesen beiden und jenen vorigen ist also ein Unterschied. In jedermanns Augen wird der für niedriger gelten, der ohne Antrieb der Begierde, oder doch nur in sehr geringem Grade von Begierde bewegt, etwas Schändliches begeht, als derjenige, welcher dasselbe aus leidenschaftlicher Begierde thut, und jedermann hält einen Schlag, der mit kaltem Blute gegeben wird, für einen Beweis von größerem Übelwollen, als einen Schlag, den einer im Zorne gibt; denn (sagt man sich) was würde jener erst thun, wenn er in Leidenschaft wäre? Darum ist der Unmäßige ein schlechterer Mensch, als der Unenthaltsame.[3]

---

2. Ich lese εἰ statt ἢ mit Zwinger, Giphanius und Berg.

3. Die hier im Texte folgenden Worte τῶν δὴ λεχθέντων bis ὁ δ' ἀκόλαστος [andere Handschriften haben ἀκρατής] halte ich für eine später in den Text gebrachte Randbemerkung irgend eines Lesers, worauf auch

4. Den Gegensatz zu dem Unenthaltsamen bildet der Enthaltsame, zu dem „Weichlichen" der „Standhafte". Die Standhaftigkeit nämlich besteht im Widerstandleisten, die Enthaltsamkeit im Herrwerden; Widerstehen und Herrwerden sind aber verschiedene Dinge, gerade so, wie auch Nichtunterliegen etwas Anderes ist, als Siegen; darum ist auch Enthaltsamkeit (Selbstbeherrschung) etwas Höheres, als Standhaftigkeit. — 5. Derjenige aber, welcher sich Dingen gegenüber schwach zeigt, gegen welche die große Masse der Menschen Widerstand leistet und zu leisten befähigt ist, der ist Weichling und Zärtling, denn auch die Verzärtelung ist eine Art Weichlichkeit; ein solcher Zärtling ist ein Mensch, der z. B. sein Gewand auf dem Boden schleifen läßt, um nur nicht die Beschwerde zu empfinden, die ihm das Aufheben desselben machen würde, und der, wenn er den Leidenden spielt, nicht unglücklich zu sein glaubt, während er doch wie ein Unglücklicher aussieht.

6. Ähnlich ist es mit der Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit. Es ist kein Grund zum Verwundern da, wenn jemand von gewaltigen und übermäßigen Lust- oder Schmerzempfindungen überwältigt wird, sondern es ist vielmehr verzeihlich, vorausgesetzt, daß ein solcher eine Zeit lang Widerstand leistet, — (wie z. B. der von der Natter gebissene Philokte'tes des Dichters Theode'ktes[4] oder der Ke'rkyon in der A'lope des Dichters Karki'nos[5]); ebenso verzeihen wir auch denen, welche nach langer Anstrengung, Lachen zurückzuhalten, endlich in Gelächter ausbrechen, wie das z. B. dem Xenopha'ntos passierte[6]; — wohl aber ist der ein Gegenstand

---

die abweichenden Lesarten der Handschriften deuten. Der Sinn kann nur sein: „von den beiden oben (zu Anfang des § 3) genannten Menschenklassen ist die Fehlerhaftigkeit der einen mehr eine Art von Weichlichkeit, während ein Mensch, der der anderen angehört, als unmäßig erscheint". Das μᾶλλον gehört zu beiden Worten.

4. Über diesen tragischen Lieblingsdichter des Aristoteles s. meine Anmerkung zur Übersetzung der Aristotelischen Rhetorik. Vgl. Ci'cero, Tuscula'nen II, 7.

5. S. meine Anmerkung zur Übersetzung von Aristoteles, Poetik Kap. 16, § 2, S. 135.

6. Anspielung auf einen damals bekannten Vorfall, dessen Held vielleicht der im Gefolge Alexanders des Großen befindliche Flötenvirtuose

unseres Verwunderns und unseres Tadels, der sich von solchen Lust- oder Schmerzempfindungen, denen die große Masse der Menschen zu widerstehen befähigt ist, überwinden läßt und ihnen zu widerstehen sich unfähig erweist, vorausgesetzt, daß nicht ein natürlicher Erbfehler oder eine Krankheit daran Schuld ist, wie z. B. bei den Königen der Scythen[7] die Weichlichkeit ein Erbfehler sein soll, oder wie das weibliche Geschlecht im Verhältnis zum männlichen geartet ist.

7. Gemeinhin wird auch der kindisch Ausgelassene als ein „Unmäßiger" angesehen; er ist aber vielmehr ein Weichling. Der Scherz ist nämlich Ausspannung, insofern er Erholung ist, und der kindisch Ausgelassene[8] gehört zu denen, welche in dieser Beziehung das Maß überschreiten.

8. Was aber die Unenthaltsamkeit betrifft, so gibt es zwei Arten derselben; die eine ist Übereilung, die andere Schwäche. Entweder nämlich haben solche Menschen vorher mit sich Rats gepflogen, bleiben aber nicht bei dem Resultate solcher Überlegung stehen, weil die Leidenschaft sie fortreißt, oder sie haben nicht vorher überlegt und lassen sich deshalb von der Leidenschaft leiten. Einige nämlich machen es wie die, welche sich vorher selbst kitzeln, um keinen Kitzel durch Berührung von einem anderen zu empfinden[9]: sie bemühen sich nämlich ebenso, sich die bevorstehenden Eindrücke schon im voraus zu vergegenwärtigen, ihren Blick auf sie zu richten, sich selbst und ihr vernünftiges Urteil schon vorher zu erwecken, und sichern sich so dagegen, der Leidenschaft[10] zu unter-

---

Xenophantos war, dessen Se'neca, Über den Zorn II, 2, und Pluta'rch, Vom Glücke Alexanders II, 2 und Leben des Deme'trius (Kap. 53), gedenken. Wir wissen von dieser Tagesgeschichte nichts Weiteres.

7. Worin diese „Weichlichkeit" (μαλακία) der Scythenkönige bestanden haben soll, wissen wir nicht. Vielleicht spielt Aristoteles an auf das, was Herodo't I, 105 von einem krankhaften Erbfehler der Scythen erzählt.

8. D. h. ein Mensch, der aus allem einen Scherz und ein Spiel macht.

9. Aristoteles, Probleme XXV, 6: „Niemand kann sich selbst kitzeln? Warum? Weil er vorher darauf gefaßt ist. Denn auch das Kitzeln durch einen andern empfindet man in solchem Falle weniger."

10. Πάθος ist hier die leidenschaftliche Empfindung, der heftige Eindruck, den etwas hervorbringt.

liegen, mag dieſelbe nun angenehm oder widerwärtig ſein. Am meiſten ſind die ſehr lebhaften und die melancholiſchen Temperamente der aus Übereilung ſtammenden Unenthaltſamkeit unterworfen; denn die erſteren warten wegen ihrer Schnelligkeit, die anderen wegen ihrer Heftigkeit den Ausſpruch ihrer Vernunft nicht ab, weil ſie ſo geartet ſind, daß ſie immer ihrer Einbildungskraft nachfolgen.

Achtes Kapitel.

1. Der Zügelloſe iſt, wie bereits bemerkt, der Reue nicht fähig, denn er verbleibt bei ſeinem Vorſatze; dagegen der Unenthaltſame iſt durch die Bank der Reue zugänglich. Wenn wir daher im vorhergehenden als möglich annahmen, daß es mit beiden einerlei Bewandtnis habe, ſo ergibt ſich nunmehr, daß dem nicht alſo iſt, ſondern der eine iſt unheilbar, der andere dagegen heilbar. Will man nämlich beide mit Krankheiten vergleichen, ſo iſt die ſittliche Schlechtigkeit[1] der Waſſerſucht und Schwindſucht, die Unenthaltſamkeit dagegen den epileptiſchen Anfällen ähnlich; jene iſt nämlich eine fortdauernde, dieſe eine nicht fortdauernde Verderbnis. Ja, überhaupt ſind Unenthaltſamkeit und Schlechtigkeit der Art nach verſchieden; denn die Schlechtigkeit weiß nicht von ſich, die Unenthaltſamkeit dagegen weiß von ſich. Kap. 9. Beſſ.

2. Von den aus Schwachheit Unenthaltſamen ferner ſind die von Leidenſchaft außer Faſſung Gebrachten beſſer, als die, welche zwar Überlegung haben, aber derſelben nicht treu bleiben. Denn dieſe letzteren laſſen ſich von einer geringeren Leidenſchaft überwältigen, und zwar nicht ohne vorher überlegt zu haben, wie jene anderen. Ein ſolcher Unenthaltſamer iſt nämlich Menſchen zu vergleichen, die ſchnell und von wenig Wein berauſcht werden und überhaupt weniger vertragen können, als die Menſchen durchſchnittlich vertragen.

3. Alſo: daß die Unenthaltſamkeit nicht Laſterhaftigkeit iſt, leuchtet ein. Allein in gewiſſer Hinſicht iſt ſie es vielleicht doch. Sie iſt nämlich einesteils unvorſätzlich, andernteils jedoch vorſätzlich.

1. Zu welcher die Zügelloſigkeit gehört.

Man kann sagen, was die Handlungen anbetrifft, so ist es damit ähnlich, wie das Wort des Demo'dokos[2] von den Mile'siern lautet: „Die Milesier sind zwar nicht unverständig, aber sie handeln wie die Unverständigen.“ So sind auch die Unenthaltsamen nicht gerade ungerecht, aber sie handeln ungerecht.

4. Da nun der eine ein Mensch von der Art ist, daß er nicht aus Überzeugtheit den übermäßigen und unvernünftigen sinnlichen Genüssen nachtrachtet, der andere dagegen aus Überzeugtheit so handelt, und zwar aus einer Überzeugtheit, welche aus seiner inneren sittlichen, auf das Verfolgen solcher Genüsse gerichteten Beschaffenheit entspringt: so folgt, daß der erstere leicht von seiner Art zu handeln abzubringen ist, der letztere aber nicht. Tugend nämlich und Laster bewirken das Entgegengesetzte in Bezug auf das Prinzip: die Tugend erhält es, das Laster zerstört es; bei den Handlungen aber ist der Endzweck Prinzip, wie es in der Mathematik die Hypothe'sen[3] sind. Offenbar ist es weder hier noch dort die Vernunft, welche uns die Prinzipien lehrt, sondern es ist immer eine, sei es angeborene, sei es angewöhnte Tugend, welche uns über das Prinzip richtig denken läßt. Wer so beschaffen ist, der also ist maßvoll; sein Gegensatz ist der Zügellose.

5. Nun gibt es aber eine Art von Menschen, die durch Leidenschaft außer sich gesetzt und zum Zuwiderhandeln gegen die richtige Vernunft gebracht wird. Einen solchen Menschen überwältigt die Leidenschaft zwar insoweit, daß er nicht der richtigen Vernunft gemäß handelt; aber so weit, daß sie ihn zu einem Menschen machte, der die Überzeugung hätte, daß man den oben erwähnten sinnlichen Lüsten ungezügelt nachtrachten müsse, überwältigt sie ihn nicht. Dieser ist der Unenthaltsame[4], er ist ein besserer Mensch, als der Zügellose, und ebensowenig ist er ein nichtswürdiger

---

2. Ein griechischer Spruchdichter, Zeitgenosse des Hippo'nax und Phoky'lides, der uns nur noch durch einige ähnliche Epigramme bekannt ist. S. Pauly, Realencyklopädie II, S. 951, und Duncker, Geschichte des Altertums T. IV, S. 141.

3. „Die unbewiesenen Grund- oder Lehrsätze.“ Garve.

4. Der Selbstbeherrschungslose (ὁ ἀκρατής).

Mensch schlechthin, denn das beste, das Prinzip des Handelns, bleibt in einem solchen noch aufrecht. Ein anderer freilich ist sein Gegensatz, d. i. derjenige Mensch, der fest bei der Vorschrift der Vernunft beharrt und sich durch die Leidenschaft nicht außer sich bringen läßt. — Man sieht also hieraus, daß diese letztere Disposition die tugendhafte, jene erste die schlechte ist.

Neuntes Kapitel.

1. Wir kommen jetzt zur Beantwortung der früher[1] aufgeworfenen Fragen: ob nämlich der Sichselbstbeherrschende[2] der ist, der bei jedem beliebigen, einmal gefaßten Vorsatze, oder nur der, welcher bei dem Richtigen fest verharrt? Und ferner: ob der Selbstbeherrschungslose der ist, der jedem beliebigen Vorsatze und jeder beliebigen Vernunftüberzeugung nicht treu bleibt, oder ob der eine Ausnahme bildet, der bei einem falschen Urteil und bei einem nicht richtigen Vorsatze nicht verharrt? Oder ist es vielleicht richtiger zu sagen: Zufälliger- und erfahrungsmäßigerweise kann es geschehen sein, daß der eine bei jedem beliebigen Vorsatze, der andere bei keinem verharrt, an und für sich dagegen ist der Sichselbstbeherrschende der, der bei der richtigen Vernunft und bei dem richtigen Vorsatze verharrt, der Selbstbeherrschungslose hingegen der, der dabei nicht verharrt? Die Sache ist nämlich die: Wenn jemand dieses Bestimmte aus dem und dem bestimmten Grunde sich vorsetzt oder verfolgt, so setzt er sich dies[3] vor und verfolgt es an und für sich, jenes erstere aber nur per accidens. Das „an und für sich" aber ist das, was wir „absolut" nennen. Daraus folgt: Es ist möglich, daß der eine bei jedem beliebigen Vorsatze verharrt, der andere jeden beliebigen Vorsatz aufgibt; absolut genommen aber ist der feste Charakter (der Sichselbstbeherrschende) nur der, der bei dem richtigen Vorsatze verharrt. Kap. 10. Beff.

1. S. Kap. 2, § 7.
2. Der Charakterstarke.
3. D. h. den Inhalt des bestimmten Grundes, das διὰ τοδί.

2. Nun gibt es aber auch Menschen, die bei ihrer einmal gefaßten Ansicht verharren, welche man Starrköpfe nennt, wie z. B. die schwer oder gar nicht zu Überzeugenden. Solche Menschen haben eine gewisse Ähnlichkeit mit dem festen Charakter, wie der Verschwender mit dem Freigebigen, der Verwegene mit dem Mutigen; aber sie sind doch vielfach von denselben verschieden. Der feste Charakter nämlich ist der, der sich durch Leidenschaft und Begierde nicht umstimmen läßt, während er vorkommenden Falls sich durch Vernunftgründe leicht bewegen läßt; der andere dagegen läßt sich von der Vernunft nicht bewegen, während dagegen Leute seiner Art den Begierden zugänglich sind und sich von den sinnlichen Lüsten hinreißen lassen. — 3. Starrköpfige Menschen sind aber die in eigentümliche Meinungen Verrannten, die ungebildeten und rohen Menschen; und die Verranntheit in eigentümliche Meinungen hinwiederum geht hervor aus den Empfindungen von Lust und Unlust. Sie haben nämlich ihre Freude daran, daß sie Sieger bleiben, wenn sie sich nicht eines andern belehren lassen, und es macht ihnen einen unangenehmen Eindruck, wenn ihre als Gesetze aufgestellten Behauptungen sich als ungiltig erweisen. Sie gleichen daher mehr dem Unenthaltsamen, als dem Enthaltsamen.

4. Es gibt aber auch Menschen, welche bei ihren Ansichten nicht verharren, ohne daß sie darum der Vorwurf der Charakterschwäche trifft, wie z. B. der Neopto'lemos in So'phokles' Philokte't. Zwar ändert er seinen Vorsatz wegen eines Vergnügens[4], aber es ist ein edles. Denn Wahrheit zu reden erschien ihm als sittliche Pflicht, und nur Ody'sseus' Überredung hatte ihn dazu gebracht, zu lügen. Nicht jeder nämlich, der um seines Vergnügens willen etwas thut, ist darum auch schon ein zügelloser oder ein sittlich schlechter oder ein unenthaltsamer Mensch, sondern nur derjenige, welcher etwas thut um eines moralisch verwerflichen Vergnügens halber.

Kap. 11. Bekk. 5. Nun gibt es aber auch eine menschliche Sinnesart, die so beschaffen ist, daß ihr Träger weniger Gefühl für die körperlichen

4. D. h. um der Befriedigung willen, welche er empfand, indem er die ihn drückende Lüge aufgab und die Wahrheit sagte. Vgl. oben zu Kap. 2, § 7 dieses Buches.

Genüsse hat, als er sollte, und eben um dieser seiner Beschaffenheit willen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgt. Dieser also und der Unenthaltsame sind die Extreme, zwischen denen der Enthaltsame in der Mitte steht. Der Unenthaltsame nämlich beharrt nicht bei dem Vernunftgebot, weil er etwas zu viel hat, jener, weil er etwas zu wenig hat; der Enthaltsame dagegen beharrt und wird durch keines von beiden von seinem Standpunkte abgebracht. Notwendig müssen nun aber, so gewiß die Enthaltsamkeit tugendhaft ist, die beiden ihr entgegengesetzten Dispositionen schlechte sein, als welche sie denn auch erscheinen. Allein weil die eine derselben nur bei wenigen Menschen und nur selten sichtbar auftritt, so nimmt man gewöhnlich an, daß, wie die Mäßigung nur einen Gegensatz in der Zügellosigkeit habe, so auch die Enthaltsamkeit nur die Unenthaltsamkeit zum Gegensatze habe.

6. Da aber die Sprache vieles nach der Ähnlichkeit bezeichnet, so ist es auch gekommen, daß man der Ähnlichkeit wegen von einer Enthaltsamkeit des Mäßigen gesprochen hat. Der Enthaltsame nämlich ist ein Mensch, der nichts gegen seine Vernunft und um der sinnlichen Genüsse willen thut, und ein solcher ist eben auch der Maßvolle; nur ist der Unterschied der, daß dieser so handelt, weil er keine schlechten Begierden hat, während jener allerdings solche hat, sie aber zügelt, und ferner, daß der Maßvolle ein Mensch ist, der nie eine Lust empfindet, welche im Widerspruch stünde mit seiner Vernunft, während der Enthaltsame eine solche Lust allerdings empfindet, aber sich nicht von ihr hinreißen läßt.

7. Ebenso sind auch der „Unenthaltsame" und der „Zügellose" einander ähnlich und verwandt, obschon sie jeder etwas Verschiedenes sind. Das Gemeinsame ist, daß beide den heimlichen Genüssen nachtrachten, der Unterschied aber ist der, daß der Zügellose dabei sogar in seinem Recht zu sein glaubt, während der Unenthaltsame dies nicht glaubt.

Zehntes Kapitel.

1. Es kann ferner einunddersselbe Mensch nicht zugleich klug und unenthaltsam sein; denn es ist bereits nachgewiesen worden[1], daß der Kluge immer auch zugleich sittlich tugendhaft ist. — 2. Dazu kommt noch, daß die Klugheit eines Menschen nicht bloß im Wissen besteht, sondern auch darin, daß er die Fähigkeit hat, danach zu handeln, diese aber hat der Unenthaltsame eben nicht. Der Verschlagene[2] hingegen kann gar wohl unenthaltsam sein, und dies eben ist der Grund, weshalb kluge Menschen zuweilen trotzdem für unenthaltsam gelten, weil man nämlich auf den in den früheren Vorträgen angegebenen Unterschied zwischen Verschlagenheit und Klugheit nicht Rücksicht nimmt und weil beide der Bezeichnung der Sprache nach verwandt, aber hinsichtlich der Absicht ihres Handelns verschieden sind.

3. Auch handelt ja der Unenthaltsame nicht wie einer, der weiß und die Sache überlegend betrachtet, sondern wie einer, der schläft oder in berauschtem Zustande ist. Er handelt ferner zwar freiwillig, — denn in gewisser Hinsicht handelt er wissentlich und weiß, was er und warum er es thut — aber ein schlechter Mensch ist er darum noch nicht, denn seine Absicht ist gut. Er ist also nur ein Halbschlechter. Auch ist er kein Ungerechter, denn er hat keine böse Absicht, sondern die Schuld seiner Unenthaltsamkeit liegt daran, daß er entweder nicht die Kraft hat, bei dem, was er sich überlegt hat, standhaft zu verharren, oder daß er ein Melancholiker und somit überhaupt nicht zum Überlegen fähig ist. So kann man sagen: Der Unenthaltsame ist einer Bürgerschaft zu vergleichen, die alle möglichen guten und notwendigen Beschlüsse faßt und die besten Gesetze hat, sie aber nicht in Vollzug setzt, wie das Spottwort des Anaxa'ndrides*[3] lautete:

---

1. Vgl. VII, 1, 7; 2, 5; VI, 12, §§ 7—9.
2. S. oben VI, 12, § 9 und daselbst die Anmerkung Nr. 5.
3. Ein komischer Dichter, Zeitgenosse des Aristo'teles, über den

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

So wollt's die Stadt, die nie sich kümmert um Gesetz!

Der Schlechte dagegen gleicht einer Bürgerschaft, die zwar ihre Gesetze in Anwendung bringt, aber deren Gesetze schlecht sind.

4. Mit Unenthaltsamkeit und Enthaltsamkeit ist immer eine solche Disposition gemeint, welche über die allgemeine der großen Masse hinausgeht, ich will sagen: der eine verharrt standhafter, der andere minder standhaft bei seinem vernünftigen Vorsatze, als es die große Masse der Menschen vermag. Leichter heilbar unter den verschiedenen Arten von Unenthaltsamkeit ist die, welche in der Temperamentsheftigkeit ihren Grund hat, als die, wo die Menschen zwar richtige Entschlüsse fassen, aber nicht bei denselben beharren[4], und leichter heilbar sind ferner die aus Angewohnheit Unenthaltsamen, als die, bei denen es Naturfehler ist. Denn Gewohnheit läßt sich leichter umwandeln, als Natur. Ja, die Gewalt, welche die Gewohnheit hat, kommt eben nur daher, weil sie (die Gewohnheit) der Natur ähnlich ist, wie denn auch Eue'nos von ihr singt[5]:

Glaube mir, Freund, sie ist nichts als lange Übung, und darum
Wird sie selber zuletzt zur Natur den sterblichen Menschen.

5. Hiermit ist nun entwickelt, was Enthaltsamkeit ist und was Unenthaltsamkeit, was Festigkeit und was Weichlichkeit, und wie sich diese Dispositionen zu einander verhalten.

Athenäus uns Nachrichten aufbehalten hat. Der Spottvers, welchen Aristoteles hier anführt, scheint auf die Athener gemünzt gewesen zu sein.

4. Vgl. oben Kap. 7, § 1 und §§ 5—6.

5. Euenos aus Pa'ros, der Ältere, ein griechischer Spruchdichter, Zeitgenosse des So'krates, dessen Aristoteles auch in der Metaphysik V, Kap. 5, § 3 gedenkt. S. Ulrici, Geschichte der hellenischen Dichtkunst II, S. 576, und Schwegler, Kommentar zur Metaphysik des Aristoteles S. 203.

Elftes Kapitel.

Kap. 12. Lust.

1. Wir kommen zu der Untersuchung über Lust und Schmerz. Sie ist Aufgabe des Philosophen, welcher die Wissenschaft vom Staate behandelt, denn dieser ist der Architekt[1], welcher den Endzweck aufstellt, in Anbetracht dessen wir dies gut und jenes böse nennen. — 2. Überdies gehört diese Untersuchung zu den notwendigen Teilen der Ethik; denn wir haben oben[2] die ethische Tugend und das ethische Laster in Beziehung gesetzt auf die verschiedenen Empfindungen von Lust und Schmerz, und von der Glückseligkeit sagt man ziemlich allgemein, sie sei mit Lust verbunden, weshalb man denn auch die griechische Benennung des Glückseligen, welche maka'rios lautet, von dem Zeitworte sich freuen, welches griechisch chai'rein lautet, abgeleitet hat.

3. Nun sind einige Philosophen der Ansicht, daß überhaupt keine Art von Lust ein Gut sei, weder an und für sich, noch zufällig und beziehungsweise, denn Lust und Gut seien niemals dasselbe. Andere dagegen meinen, einige Lustempfindungen seien allerdings gut, die große Mehrzahl derselben aber sei schlecht. Dazu gesellt sich noch eine dritte Ansicht, welche dahin geht: wenn auch alle Lustempfindungen gut wären, so könne es doch darum noch immer unmöglich sein, daß Lustempfindung das Beste (das höchste Gut) sei.

4. Dafür, daß sie überhaupt gar kein Gut sei, dient als Grund, daß alle Lustempfindung ein durch die Sinne empfundenes Werden ist zu dem, was die Natur zu ihrer Ergänzung fordert[3]; nun aber sei kein Werden verwandt mit den Endzwecken, z. B. kein Baum mit dem Hause. Ferner führt man an: „der Mäßige vermeide alle Lüste" und: „der Verständige trachte nach Schmerzlosigkeit, nicht nach Lustempfindung". Ferner: „die Lustgenüsse

---

1. S. die zweite Anmerkung zum ersten Kapitel des ersten Buches.
2. S. II, Kap. 3, § 1.
3. S. Bieſe II, S. 370. — Aristoteles bekämpft hier die Lehre Platons. S. die Ausleger.

behindern die helle Einsicht, und zwar um so mehr, je stärker sie auf den Menschen wirken, wie z. B. die sinnliche Liebe; denn keiner, den sie in ihren Banden halte, vermöge in solchem Zustande irgend etwas richtig zu denken.“ Ferner sagen sie: „es gebe keine Kunst des Vergnügens, und doch sei jedes Gute ein Werk der Kunst“. Und endlich: „Kinder und Tiere seien es, welche nach den Lustempfindungen strebten“.

5. Für die Ansicht ferner, daß nicht alle gut seien, führt man als Beleg an, daß es auch schändliche und allgemein getadelte Lustempfindungen gebe, sowie auch schädliche, denn manche Lustgenüsse führten Krankheiten herbei. — Für die Ansicht endlich, daß die Lust nicht das höchste Gut sei, gilt als Grund, daß die Lust nicht erfüllter Zweck, sondern nur Werden sei. — Dies sind also etwa die herrschenden Ansichten.

Zwölftes Kapitel.

1. Allein, daß aus alle dem noch nicht folgt, daß die Lust kein Gut oder daß sie nicht das höchste Gut sei, wird sich aus folgendem ergeben. Kap. 13. Beff.

Zuerst: Da das Gute eine doppelte Auffassung zuläßt, — insofern es teils ein absolut Gutes, teils ein nur beziehungsweise für den oder jenen Gutes ist — so werden sich danach auch die Naturen und die Dispositionen, also auch die verschiedenen Arten der Bewegung und des Werdens richten, und zwar werden die, welche für schlecht gelten, teils im absoluten Sinne schlecht sein, teils für gewisse Personen nicht, sondern für dieselben vielmehr erwählenswert; wogegen es andere geben wird, welche auch nicht einmal für irgend eine bestimmte Person absolut gut sind, sondern nur irgend einmal und auf kurze Zeit, erwählenswert aber gar nicht. Andere sind gar nicht einmal Genüsse, sondern haben davon nur den Anschein, nämlich alle die, welche in Begleitung eines Schmerzes und als ärztliche Kurmittel auftreten, wie z. B. die Lustempfindungen der Kranken.

2. Sodann: Da das Gute teils Thätigkeit, teils Disposition ist, so sind alle einzelnen Bethätigungen, welche zur Konstituierung

der Disposition führen, nur beziehungsweise angenehm. Das Gute als Thätigkeit betrachtet hat es aber zu thun mit Stillung der Begierden, welche durch eine mangelhafte Disposition und Naturbeschaffenheit entstehen. Denn es gibt auch Genüsse, denen keine Unlustempfindung und keine Begierde vorangeht, wie z. B. die Genüsse, welche die reine philosophische Spekulation gibt, wobei unser natürlicher Mensch keinen Mangel empfindet.

Zur Bestätigung dieses Unterschiedes dient die Erfahrung, daß der Mensch nicht an einunddersel̈ben Sache während und nach der Erfüllung und Befriedigung des natürlichen Bedürfnisses Genuß empfindet, sondern nach der Befriedigung nur an den schlechthin angenehmen Dingen, während derselben dagegen selbst an solchen, die davon das Gegenteil sind. In dem letzteren Falle genießt er z. B. selbst Saures und Bitteres mit Lust, Dinge, die weder seiner Natur, noch absolut angenehm sind, sodaß sie also auch keine natürlichen oder allgemein lustgewährenden Genüsse sein können. Denn so, wie sich die angenehmen Dinge zu einander verhalten, so verhalten sich auch die von ihnen kommenden Genüsse.

3. Ferner: Es ist keine Notwendigkeit, daß irgend ein anderes besser sei, als die Lustempfindung, wie einige Philosophen sagen: der Endzweck stehe höher, als das Werden[1]; denn die Genüsse sind nicht im Werden, ja, nicht einmal alle mit einem Werden verbunden, sondern es gibt auch solche, die Thätigkeiten und Endzweck sind. Auch kommen sie uns nicht von Dingen, welche werden, sondern davon, daß wir uns derselben bedienen. Ebenso ist auch nicht bei allen der Endzweck etwas anderes, als sie selbst, sondern nur bei denen, die wir uns zur Befriedigung des Naturbedürfnisses zuführen. Darum ist es auch nicht richtig, die Lust „eine sinnlich wahrnehmbare Erzeugung" zu nennen, sondern es ist vielmehr zu sagen, sie sei Thätigkeit der naturgemäßen Disposition, und statt des Prädikats „sinnlich wahrnehmbar" muß man vielmehr setzen

1. „Der Schluß, daß das Vergnügen nicht das höchste Gut sein könne, weil das Vergnügen ein Werden, ein Erzeugen von etwas sei, der Ursprung, das Werden eines Dinges nie etwas so Gutes sein könne, als der Endzweck und die Vollendung desselben — dieser Schluß ist kein notwendiger." Garve.

„ungehinderte". — Die Ansicht aber, daß die Lust eine Art von Werden (Erzeugung) sei, beruht darauf, daß man es als ein Gutes im eigentlichen Sinne ansieht, denn man meint, die Thätigkeit sei Werden (Erzeugung), allein sie ist etwas Anderes.

4. Was aber die Ansicht betrifft, daß die Lustgenüsse darum schlecht seien, weil gewisse Gegenstände derselben gesundheitsschädlich sind, so ist das ebenso, als wenn man sagen wollte: gewisse gesundheitfördernde Dinge seien schlecht, weil sie den Geldbeutel angreifen. In dieser Beziehung freilich sind beide schlecht, aber doch sind sie nicht deswegen schlecht, denn selbst das philosophische Spekulieren greift bisweilen die Gesundheit an.[2] — 5. Und doch ist weder der Klugheit, noch irgend einer anderen Fertigkeit das respektive von ihnen kommende Vergnügen hinderlich, sondern nur die fremdartigen, denn die Genüsse, deren Quelle die Spekulation und das Lernen sind, werden uns vielmehr nur noch eifriger im Spekulieren und Lernen machen.

6. Was aber die Behauptung anlangt, daß es keine einzige Lust gebe, welche „Sache der Kunst" sei, so hat dies allerdings seine wohlbegründete Richtigkeit; es gibt nämlich auch keine Kunst irgend einer anderen einzelnen Bethätigung einer Kraft, sondern nur einer Fähigkeit. Und doch nimmt man allgemein an, daß die Salbenbereitungskunst und die Kochkunst es mit dem Vergnügen zu thun haben.[3]

7. Was endlich die Behauptung[4] betrifft, daß der Mäßige die Lust fliehe und der Vernünftige eben nur nach einem Leben ohne Schmerzaffektion trachte[5], während die Kinder und die Tiere

---

2. Ein heiterer „Katheder witz" des Philosophen, der mit demselben auf seine bekannte schwächliche Gesundheit (s. Ad. Stahr, Aristoteli'a T. I, S. 161) anspielt.

3. Eine scherzhafte Wendung, die selbst jenes soeben als richtig Zugegebene wieder auf heitere Weise in Frage stellt durch den populären Hinweis auf die Kochkunst und andere sinnliche Genußkünste.

4. Es ist von derjenigen Begründung der Ansicht, daß die Lust kein Gut sei, die Rede, welche Aristoteles im elften Kapitel dieses Buches §§ 4 und 5 vorgetragen hat.

5. Dies ist Platons Ansicht im Dialog Philebus, wo dasjenige

begierig nach der Lust streben, so erledigen sie sich alle durch eine einzige Bemerkung. Da wir nämlich bereits nachgewiesen haben, daß und wie alle Genüsse teils schlechthin gute, teils nicht gute sind, so sind es eben die Genüsse der letzteren Art, denen die Tiere und die Kinder nachtrachten, wie sie es sind, vor denen der Vernünftige Ruhe haben will: nämlich die von Begierde und Unlust begleiteten sinnlichen (denn das sind sie) Genüsse, und besonders ihr jedesmaliges Übermaß, das den Unmäßigen eben zum Unmäßigen macht. Aus diesem Grunde vermeidet der Vernünftige diese Art von Genüssen (aber nicht vermeidet er alle Genüsse überhaupt)[6]; denn es gibt auch Genüsse des Mäßigen.

Dreizehntes Kapitel.

Kap. 14. Pekk. 1. Jedenfalls aber stimmt alle Welt darin überein, daß der Schmerz ein Übel und etwas sei, was der Mensch fliehen müsse. Denn teils ist er schlechthin ein Übel, teils ist er es, insofern er uns irgendwie behindert. Nun ist aber doch dasjenige, was einem zu Fliehenden gerade in der Beziehung, in welcher es ein solches und ein Übel ist, entgegengesetzt ist, ein Gut. Folglich muß notwendig die Lust eine Art von Gut sein. Die Art und Weise nämlich, wie Speusi'ppos diese Schlußfolgerung zu entkräften pflegte, indem er sagte: der Gegensatz der Lust zum Schmerze sei der, wie das Größere dem Geringeren und dem Gleichen entgegengesetzt sei, ist keine glückliche; denn er würde sicherlich nicht die Behauptung aufrecht erhalten mögen, daß die Lust der Art nach unter den Gattungsbegriff des Bösen (Üblen) falle.[1]

Leben als das höchste gilt, wo man weder von Lust, noch von Schmerz affiziert wird und sich ganz nur dem reinen Denken hingeben kann.

6. Das in Parenthese Geschlossene ist ein notwendiger Zusatz des Übersetzers, den freilich die Zuhörer „des großen Wortsparers" entbehren konnten, aber nicht seine deutschen Leser.

1. Über Speusippos s. zu meiner Übersetzung der Rheto'rik des Aristoteles III, Kap. 10, § 7. — Das Raisonnement des Speusippos war, wie der griechische Paraphra'st bemerkt, dies: Wie das Mehr und das Weniger

2. Auch kann sehr wohl irgend eine Lust höchstes Gut sein, trotzdem, daß es gewisse Lüste gibt, welche schlecht sind, gerade so gut, wie irgend eine Wissenschaft sehr wohl höchstes Gut sein kann, obschon es Wissenschaften[2] gibt, die nichtig und schlecht sind. Ja, ich sollte fast meinen, es sei sogar notwendig, daß, wenn es für jede Disposition ungehinderte Thätigkeiten gibt[3], — möge nun die Thätigkeit aller insgesamt oder nur einer derselben Glückseligkeit sein, sobald sie ungehindert ist — es eine wünschenswerteste geben müsse; diese aber ist die Lust. Mithin ist die Möglichkeit gegeben, daß eine bestimmte Lust das höchste Gut sein kann, obschon die Mehrzahl der Lüste zufällig absolut schlecht und nichtig sein sollten. Das ist denn auch der Grund, weshalb die Menschen sämtlich das glückselige Leben immer auch für ein lustvolles halten und die Glückseligkeit immer mit der Lust verbinden, worin sie ganz folgerichtig verfahren. Denn keine Thätigkeit kann in ihrer Art vollkommen sein, wenn sie Hindernisse erfährt; die Glückseligkeit aber gehört unter die vollkommenen Dinge. Deshalb bedarf der Glückselige als Zusatz der körperlichen Güter und der äußeren und der Zufallsgüter, damit ihm der Mangel derselben nicht hinderlich sei. — 3. Die Philosophen aber, die von einem Menschen, der auf dem Folterrade liegt und der von großen Unglücksschicksalen heimgesucht wird, doch behaupten, daß er glückselig sei, wenn er nur ein tugendhafter Mann sei, sind Leute, die entweder absichtlich oder unabsichtlich Nichtigkeiten sagen.

4. Allein weil das zufällige äußere Glück als Zusatz für die Glückseligkeit nötig ist, so glauben manche Leute, zufälliges äußeres Glück sei dasselbe, was Glückseligkeit. Das ist aber keineswegs

---

im Gegensatze stehen zu dem Gleichen, so sei es auch im Bereiche der Ethik. Die Lust, wenn auch entgegengesetzt dem Schmerze, der ein Übel sei, sei darum doch ebensowenig ein Gutes, als das Mehr dadurch, daß es dem Wenigen entgegengesetzt sei, zu einem Gleichen werde.

2. Nämlich Wissenschaften (ἐπιστῆμαι) im Sinne der griechischen Sprache, welche dies Wort auch für jede beliebige Kunstfertigkeit, für das „Sichverstehen auf eine Sache", z. B. auf Tanz, Salbenbereitung, Kochen u. dergl., braucht. Vgl. oben Kap. 12, § 4.

3. „Worin aber das Vergnügen (die Lust) besteht." Garve.

der Fall. Denn zufälliges äußeres Glück im Übermaße ist sogar ein Hindernis (zur Glückseligkeit), und ich möchte ein solches gar nicht mehr „Glück" nennen; denn dieser Name kommt ihm nur zu in Bezug darauf, daß es zur Glückseligkeit beiträgt.

5. Ja, auch der Umstand, daß alle Wesen, Tiere wie Menschen, der Lust nachstreben, ist eine Art von Beweis dafür, daß sie in gewisser Hinsicht das höchste Gut ist. Heißt es ja auch[4]:

> Menschenrede vergeht nie ganz, wenn viele sie reden
> Unter dem Volk [auch sie ist selbst der Unsterblichen eine!]

6. Allein da es weder einunddieselbe Naturanlage, noch einunddieselbe Disposition ist, welche die beste ist oder als solche gilt, so streben auch nicht alle nach einunddersel ben Lust, aber doch streben alle nach Lust. Vielleicht indessen ist die Lust, der sie nachstreben oder die sie nennen würden, wenn man sie fragte, gar nicht die, die sie meinen, sondern es ist einundebendieselbe. Denn das Göttliche lebt doch gewissermaßen von Natur in allem. Nur haben die körperlichen Genüsse den Namen Lust vorzugsweise zugeteilt erhalten, weil die Menschen zumeist zu ihnen hin abschweifen und alle an ihnen teilhaben. Weil also diese allein die allbekannten sind, so gelten sie in der Meinung der Menschen auch für die alleinigen.

7. Endlich liegt es auch zu Tage, daß, wenn Lust und (ungehemmte) Thätigkeit nicht etwas Gutes wären, der Glückselige nicht lustvoll (angenehm) leben könnten würde. Denn wozu hätte er die Lust nötig, wenn sie nicht ein Gutes wäre? Er könnte ja auch unlustvoll glückselig leben! Denn der Schmerz ist weder ein Übel, noch ein Gutes, wenn es die Lust nicht auch ist. Warum also sollte ihn der Glückselige fliehen? Und doch ist ja offenbar das Leben des Tugendhaften nicht angenehm, wenn seine Thätigkeiten nicht mit Lust verbunden sind.

---

4. Hesiod, Werke und Tage V. 763 ff. Das Wort „Vox populi vox Dei" hat hier seine Quelle.

Vierzehntes Kapitel.

1. Wir haben jetzt noch über die körperlichen Genüsse eine Betrachtung anzustellen in Bezug auf die Ansicht, daß einige Genüsse sehr wünschenswert sind, wie z. B. die geistig edlen[1], aber nicht die körperlichen und die unter den Begriff der Unmäßigkeit fallenden.

2. Hier entsteht nämlich die Frage: Warum sind die entgegengesetzten, d. h. die Schmerzempfindungen, üble? Denn dem Üblen ist doch das Gute entgegengesetzt. Oder sind die notwendigen körperlichen Genüsse nur darum gut, weil auch das Nicht-Schlechte gut ist? Bei allen denjenigen Dispositionen und Bewegungen nämlich, bei denen ein Zuviel des Besseren nicht möglich ist, ist auch kein Zuviel der Lust möglich; überall hingegen, wo jenes, da ist auch dieses möglich. Nun ist aber im Gebiete der körperlichen Güter ein Zuviel möglich, und der Schlechte ist schlecht, weil er diesem Zuviel nachtrachtet, nicht weil er den körperlichen Genüssen, soweit sie notwendige sind, nachtrachtet. Alle Menschen nämlich haben ihre Lust an guten Gerichten und Weinen und an Liebesgenuß, nur daß sie dabei nicht immer das gehörige Maß halten. Entgegengesetzt ist es mit dem Schmerze, denn hier flieht der Mensch nicht das Übermaß, sondern den Schmerz überhaupt; der Schmerz ist nämlich nicht das dem Übermaße Entgegengesetzte, außer für den, der dem Übermaße nachtrachtet.[2]

3. Jedoch der Philosoph hat nicht bloß die Pflicht, die Wahrheit aufzuzeigen, sondern auch die Ursache des Irrtums darzuthun. Dadurch wird nämlich die Überzeugung verstärkt; denn wenn der Grund klar gemacht wird, weshalb etwas als richtig und wahr Kap. 15. Beff.

1. Aristoteles sagt „die schönen", was Aspasius erklärt: „die aus der Bethätigung der Tugend entspringenden".

2. D. h. niemand empfindet Schmerz, wenn und weil er ein Übermaß von Lust entbehrt, außer eben der Unmäßige, der Zügellose. Sein Schmerz ist aber kein wahrer, sondern ein guter, denn er ist der Gegensatz zu einer Lust, welche übel ist.

erscheint, was nicht wahr ist, so wird für das Wahre eine stärkere Überzeugung gewonnen. Wir müssen also die Frage beantworten: Woher kommt es, daß die körperlichen Genüsse als die wünschenswerteren erscheinen?

4. Erstens also offenbar deshalb, weil jede Lust immer die ihr entsprechende Unlust vertreibt. Und ferner, weil diese Unlust oft übermäßig stark ist, so trachten die Menschen, als nach einem Heilmittel, auch nach dem Übermaße der entsprechenden Lust und überhaupt nach der körperlichen. Solche Kuren sind immer heftig, — weshalb auch mit Heftigkeit ihnen nachgetrachtet wird, — weil es den Menschen erscheint, daß nur das Gegenteil ihnen helfen könne. — Für nicht-gut ferner gilt in den Augen gewisser Philosophen die Lust aus eben diesen zwei angeführten Gründen: einmal weil gewisse Lustempfindungen nur Folgen und Bethätigungen einer schlechten Natur sind, die entweder von Geburt an schlecht ist, wie beim Tiere, oder durch Gewohnheit, wie bei den schlechten Menschen. Sodann, weil andere Lustempfindungen bloße Heilkuren sind, Heilkuren aber einen Mangel voraussetzen, und weil eine vollkommene Natur haben doch besser ist, als erst ausgefüllt werden, jene Lustempfindungen aber nur einen Übergang zur Erfüllung bilden, also nur relativ und zufällig gut sind.

5. Dazu kommt noch, daß die körperlichen Lüste, weil sie heftig sind, von solchen eifrig gesucht werden, die nicht im stande sind, an anderen Freude zu haben. Solche Menschen bereiten sich daher selbst gewisse Reizmittel ihres Genußdurstes. Sind diese unschädlich, so mag man es nicht gerade schelten; sind es aber schädliche, so ist es tadelnswert. Solche Menschen haben nämlich einerseits nichts anderes, woran sie sich freuen, und andererseits ist ein Zustand, der weder Lust noch Schmerz ist, für viele Menschen ihrer individuellen Natur nach schon so gut wie Schmerz. Denn jedes lebende Geschöpf hat immer etwas zu leiden, wie dies ja auch die

---

3. „Man geht darin aus dem Grunde zu weit, weil man sich nur so weit als möglich von dem unangenehmen (schmerzvollen) Zustande entfernen will." Garve.

Physiologen[4] bezeugen, welche behaupten, das Sehen und das Hören sei schmerzhaft, nur daß wir daran gewöhnt sind, wie sie sagen.

6. Gleicherweise ist der Mensch in der Jugend, wegen des (unruhigen) Wachstums, in einer Disposition, wie die der Zecher[5], und ist die Jugend selbst ein Genuß. Die melancholischen Naturen andererseits haben beständig das Bedürfnis eines Heilmittels, denn ihr Körper empfindet seiner Mischung wegen ein fortwährendes Nagen und befindet sich immer im Zustande eines heftigen Begehrens. Nun aber ist es die Lust, welche den Schmerz vertreibt, sowohl die dem speziellen Schmerze entgegengesetzte, als überhaupt jede beliebige, wenn sie nur stark ist; und darum werden solche Menschen unmäßig und schlecht.

7. Die Lustgenüsse dagegen, welche keine Schmerzempfindungen zur Voraussetzung haben, sind auch keines Übermaßes fähig. Dies sind die Genüsse, deren Gegenstand das von Natur Angenehme, nicht das nur relativ und zufällig Angenehme ist. Ich nenne zufällig angenehm alles das, was nur als Heilmittel dient; weil nämlich der Leidende, indem der gesundbleibende Teil seines Körpers irgend eine Thätigkeit übt, dadurch per accidens zur Heilung gelangt, deswegen erscheint es als angenehm.[6] — 8. Natürlich-angenehm dagegen nenne ich alle die Dinge, welche handelnde Thätigkeit einer solchen[7] Natur hervorbringen. Allein es gibt kein einziges Angenehme, was immer und überall für uns ein solches wäre, weil unsere Natur nicht einfach ist, sondern in ihr auch noch etwas „anderes“[8] enthalten ist, was den Grund der Zerstörbar-

4. Hippokrates, im zweiten Buche von der Diät und Aristoteles selbst, im zweiten Buche von der Seele. — Giphanius.

5. Deren Durst sich durch den Weingenuß nur immer steigert. Vgl. Aristoteles, Probleme XXX, Kap. 1.

6. Ein tiefer Blick in das Wesen der Medizin, wie er von Aristoteles, der, als Sohn eines berühmten Arztes, selbst lange ärztliche Praxis trieb — man sehe die Anmerkung zu III, Kap. 4, § 4 u. J. Bernays' Schrift über Aristoteles' Poetik S. 193 — zu erwarten war. Vgl. X, Kap. 3, § 8; X, Kap. 9, § 16.

7. D. h. einer gesunden Natur.

8. Das Platonische κρεῖον.

keit unseres physischen Wesens bildet. Die Folge dieser Verschiedenartigkeit unserer Elemente ist, daß, während eines derselben irgendwie thätig ist, diese Thätigkeit dem anderen Elemente zuwider sein kann, während, sobald das richtig ausgleichende Verhältnis stattfindet, die Thätigkeit weder unangenehm, noch angenehm dünkt.[9] Denn wäre die Natur irgend eines Menschen einfach, so würde immer einunddieselbe Thätigkeit die angenehmste sein. Darum genießt die Gottheit ewig immer nur ein und ein einfaches Vergnügen. Denn es gibt nicht nur eine Thätigkeit der Bewegung (d. i. der Veränderlichkeit), sondern auch der Unveränderlichkeit, und das Wesen der Lust besteht vielmehr in der Ruhe, als in der Bewegung. Wenn aber nach dem Dichter[10] „Veränderung das allersüßeste ist", so ist daran eine gewisse Mangelhaftigkeit und Schlechtigkeit der Menschennatur schuld; denn wie der leichtveränderliche Mensch der schlechte ist, so auch die Natur, welche veränderungsbedürftig ist, denn sie ist nicht einfach und nicht, wie sie sein soll.

Somit hätten wir denn von Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit und von Lust und Schmerz gesagt, was jegliches sei und wie sie teils gut, teils böse sind. Es bleibt uns jetzt noch von der Freundschaft zu reden.

---

9. D. h. nach der Erklärung des griechischen Paraphrasten: „Wenn während der Beflissenheit für die Tugend der Körper des Menschen der Seele Folge leistet, so hat der Körper daran freilich keinen Genuß, weil es nicht fühlbare Sensationen sind, aber er ist doch schmerzlos."

10. Es ist Euripides gemeint, der in seiner Tragödie Ore'stes V. 228 Porson sagt:

— Veränderung ist vor allem süß!

Denselben Ausspruch citiert Aristoteles auch in seiner Rhetorik I, Kap. 11, § 20.

Achtes Buch.

Erstes Kapitel.

1. Im Anschluß an das Vorhergehende haben wir jetzt von der Freundschaft zu handeln; denn sie ist gewissermaßen eine Tugend[1] oder doch mit Tugend eng verbunden. Dazu auch ein im höchsten Grade notwendiges Bedürfnis für das menschliche Leben; denn ein Leben ohne Freunde möchte sich gewiß kein Mensch wünschen, wenn er auch alle anderen Lebensgüter sämtlich besäße.[2] Gilt es doch sogar als ausgemacht, daß den im Besitze von Reichtum, hohen Stellen und Herrschermacht Befindlichen Freunde am meisten von nöten sind. Denn was helfen ihnen solche äußerliche Glücksumstände, wenn ihnen die Möglichkeit genommen ist, jenes Wohlthun

1. Der griechische Ausdruck für „Freundschaft" wird hier von Aristoteles in doppelter Bedeutung genommen, einmal nämlich in dem Sinne, in welchem er die Disposition des Menschen bezeichnet, zufolge deren derselbe geneigt und fähig ist, Freund zu sein. In dieser Bedeutung ist die „Freundschaft", φιλία, eine Tugend, d. h. ein Mittelmaß zwischen zwei Extremen, der Schmeichelei und der Morosität (s. Nikoma'chische Ethik II, Kap. 7, § 13; Eude'mische Ethik II, 3). Zweitens aber bedeutet φιλία dasselbe, was unser Wort „Freundschaft", d. h. das aus solcher Beschaffenheit hervorgehende Verhältnis zweier Menschen; und dieses ist es, von dem gesagt wird, daß es mit Tugend eng verbunden sei, nicht ohne Tugend bestehen könne. Dies sah schon Ricco'bonus. Aristoteles selbst aber sagt uns im 6. Kapitel des IV. Buches, daß die Sprache eigentlich für die Bezeichnung des ersteren Begriffs kein Wort hat, und φιλία nur das am meisten passende sei.

2. S. Buch IX, Kap. 9, § 3.

zu üben, welches doch vorzugsweise und am lobenswürdigsten gegen Freunde bewiesen wird? Und dann: Wie könnte solche glückliche Lage wohl ohne Freunde behütet und bewahrt werden? Denn „je größer das Glück, desto größer die Gefahren, die es bedrohen“.[3] — 2. Andererseits, in Armut und in sonstigen Mißgeschicken[4] gelten die Freunde für die einzige Zuflucht. Sind wir jung, so helfen sie dazu, uns vor Fehltritten zu bewahren; sind wir alt, so sind sie uns zur Pflege und zur Aushilfe da, wo uns unsere Kraft zu unserem Thun verläßt, eine Unterstützung, während sie uns in der Blüte unserer Kraft Helfer zu schönen Thaten sind (nach dem Ausspruche des Dichters):

Gehn zwei Männer gesellt —[5]

Denn vereint ist man sowohl zum Erkennen, als zum Handeln befähigter.

3. Ja, es scheint, die Natur selbst hat sie uns eingepflanzt in dem Verhältnisse des Erzeugers gegen das Erzeugte und des Erzeugten gegen den Erzeuger, und zwar nicht allein bei den Menschen, sondern auch bei den Vögeln und bei den meisten Tieren.

---

3. So wie Hora'z singt: O'den II, 10, V. 9—12.

Wilder wird vom Wind die erhab'ne Pinie
Angebraust; hochragende Türme fallen
Schwerer'n Sturzes —.

4. Goethe, Iphigenie IV, 1:

„Denken die Himmlischen
Einem der Erdgebornen
Viele Verwirrungen zu.
— — — — —
Dann erziehen sie ihm,
Daß in der Stunde der Not
Auch die Hilfe bereit sei,
Einen ruhigen Freund!“

5. Home'r, Ilias X, 224 ff. wünscht sich Diome'des einen Begleiter zu seinem Unternehmen mit den Worten:

Gehn zwei Männer gesellt, merkt einer ja mehr als der andre,
Wie man die Sache gewinnt. Hat einer allein auch wohl Einsicht,
Ist doch langsamer stets sein Sinn und beschränkter die Vorsicht.

Sie hat diesen Trieb allen gemeinsam lebenden Tieren gegeneinander gegeben und vorzugsweise den Menschen, daher denn auch schon der Name Menschenfreund ein Lob ist. Auch kann man bei Gelegenheit von Irrfalen in der Fremde gar wohl sehen, wie nah verwandt der Mensch dem Menschen ist und wie lieb.

4. Freundschaft scheint ferner das Band zu sein, welches die Staaten zusammenhält[6], wie denn auch die Gesetzgeber mehr auf sie, als auf die Gerechtigkeit ihr Augenmerk richten.[7] Denn die Eintracht (der Bürger untereinander) ist eine Art von Freundschaft, und diese Eintracht vor allen Dingen ist es, welche sie zu bewirken streben, während sie die Zwietracht, die da Feindschaft ist, zu verbannen suchen. Auch bedarf es ja in der That, wenn die Bürger Freunde sind, der Gerechtigkeit nicht, Menschen aber, welche gegeneinander gerecht sind, haben doch außerdem noch Freundschaft nötig, und die höchste Gerechtigkeit ist freundschaftlicher Natur.[8]

5. Aber sie ist nicht nur etwas Notwendiges, sondern auch etwas Schönes. Denn „Freund seiner Freunde" zu heißen, gilt für ein Lob, und Vielbefreundetheit[9] für eins der schönen Dinge[10], und in mancher Leute Augen sind Freunde und tugendhafte Männer identisch.

6. Es herrscht jedoch über die Freundschaft in nicht wenigen Punkten eine große Meinungsverschiedenheit. Kap. 2. Bekk.

Einige nämlich definieren dieselbe als eine gewisse Gleichheit und behaupten, Freunde seien die Gleichen.[11] Daher heiße es denn

---

6. Man vergleiche Aristo'teles*, Politik II, Kap. 1, § 16.

7. Ähnlich Pla'ton im Staate I, S. 351 d.

8. Vgl. oben Buch V, Kap. 10, § 2. — Die „höchste Gerechtigkeit" ist hier die mit dem Gesetze der Billigkeit identische. Jacobi, Woldemar II, S. 224: „Freunden darf die Gerechtigkeit nicht erst befohlen werden, aber Leute, die gegeneinander gerecht sein sollen, bedürfen der Freundschaft."

9. Diese Eigenschaft (sagt Aristoteles an einem anderen Orte) besitzt vorzugsweise die Jugend. S. Rhetorik II, Kap. 12, § 13.

10. Vgl. Aristoteles, Rhetorik I, Kap. 5, § 16 und unten Kap. 10.

11. Anspielung auf Platon und ältere Philosophen. S. Platon, Ly'sis S. 214 B.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

auch: „Gleich und Gleich“[12] und „Dohle zur Dohle“, und was dergleichen Sprichwörter mehr sind. — Andere dagegen sagen umgekehrt, alle solche seien untereinander, wie „ein Töpfer gegen den andern“, und suchen diese ihre Ansicht überaus tief und naturwissenschaftlich zu begründen; so Euri'pides, wenn er singt: „es sehne sich nach Regen ausgedörrtes Erdreich; es sehne sich der hehre Himmel, wenn er regenschwer, zur Erd' herabzusinken“[13], und Hera̓kli'tos: „Das sich Entgegenstrebende ist das sich Einigende,“ und „aus dem sich Unterscheidenden und Entzweienden“ entstehe „die schönste Harmonie“, und „auf dem Wege des Streits entstehe alles“.[14] — Diesem gegenüber stehen nun wieder andere, an ihrer Spitze Empe'dokles[15], mit der Behauptung: das Gleiche strebe nach dem Gleichen.

7. Was nun die naturwissenschaftlichen Seiten dieser Fragen betrifft, so lassen wir dieselben fallen — denn sie gehören nicht in die gegenwärtige Betrachtung. Wir wollen vielmehr das den Menschen Angehende und das, was zu sittlichen Charaktereigenschaften und Leidenschaften in Bezug steht, zum Gegenstande unserer Betrachtung machen, wie z. B. die Frage: ob Freundschaft unter allen Individuen möglich? Oder ob es unmöglich ist, daß schlechte Menschen Freunde sein können? Und ob es nur eine Art von Freundschaft gibt oder mehrere? Denn die, welche deshalb nur eine annehmen, weil bei der Freundschaft ein Zuviel und ein Zuwenig stattfinde, stützen sich auf einen unzulänglichen Beweis-

---

12. Älteste Quelle dieses Sprichworts ist Home'r, Odyssee XVII, 218. S. Aristoteles, Rhetorik I, Kap. 11. Vgl. Zell, Ferienschriften I, S. 106.

13. Ein Bruchstück aus Euri'pides' verlorener Tragödie Ö'dipus, das Athenai'os und Stobai'os vollständiger mitteilen. S. Zell zu unserer Stelle und Valckenaer, Diatribe de Euripidis fragmentis Kap. IV, S. 51.

14. Man sehe Lassalle's Hera̓klei'tos der Dunkle T. I, S. 90 und S. 114 ff.; T. II, S. 257 ff.

15. Philosoph aus Agrige'nt, um 440 vor Chr. Über seine Lehre s. Aristoteles, Metaphysik I, Kap. 4 und das. Schweglers Kommentar S. 38 fg. Sein Werk war in epischer Form geschrieben.

grund. Denn auch das der Art nach Verschiedene nimmt ein Zuviel und ein Zuwenig an, wovon im früheren geredet worden ist.[16]

Zweites Kapitel.

1. Über jene Meinungsverschiedenheiten dürfte man indes leicht ins klare kommen, sobald nur erst erkannt ist, was das Liebenswerte[1] sei. Denn man nimmt allgemein an, daß nicht alles ein Gegenstand der Freundschaft werden könne, sondern nur das Liebenswerte, dies aber sei entweder gut oder angenehm oder nützlich. Nun ist doch wohl „nützlich" das, wodurch uns ein Gutes oder eine Annehmlichkeit zu teil wird; somit wären denn also das Gute und das Angenehme liebenswerte Dinge in letzter Instanz.[2]

2. Jetzt fragt es sich: Lieben die Menschen das an sich Gute oder das für sie Gute? Denn beides steht zuweilen miteinander in Widerstreit; und ähnlich verhält sich's auch mit dem Angenehmen. Nun gilt es aber für erfahrungsgemäß, daß jedweder eben das für ihn Gute liebt und daß allerdings, absolut genommen, zwar das an sich Gute liebenswert ist, subjektiv aber nur das, was für das einzelne Subjekt ein Gutes ist. Und ferner liebt jeder einzelne nicht das, was für ihn wirklich ein Gutes ist, sondern was ihm als solches erscheint. Doch soll dies keinen Unterschied machen; denn es wird dann auch das Liebenswerte eben nur ein so Erscheinendes sein.

3. Da es nun also drei Dinge sind, um derentwillen die Menschen etwas lieben, so bemerke ich zuvörderst, daß bei der Neigung, die man für leblose Dinge empfindet, der Ausdruck

---

16. Man sehe II, Kap. 7, § 13. Das „Mittelmaß" (μέσον) ist nämlich nicht immer und nicht in jeder Beziehung nur eines. S. II, Kap. 6, § 5.

1. Das, was Freundschaft zu erwecken fähig ist. Garve. Τὸ φιλητόν ist dasjenige, was seiner Natur nach die Neigung des Menschen erregen muß. Aristoteles, Große Ethik S. 1208 B Bekker.

2. Aristoteles sagt: „als Endzweck" (ὡς τέλη).

„Freundschaft" nicht passend ist[3]; denn hier findet keine Gegenliebe statt und ebensowenig ein Wollen des für sie Guten; denn es wäre doch wohl lächerlich, z. B. dem Weine, den man liebt, das für ihn Gute zu wünschen, sondern wenn man etwas wünscht, so ist es, daß er erhalten bleibe, damit man selbst ihn habe.[4] Dem Freunde dagegen, heißt es, wünsche man alles Gute seinetwegen. Menschen, die in dieser Weise einem anderen das Gute wünschen, nennt man wohlwollende, wenn nicht von seiten des anderen dasselbe geschieht, denn erst wechselseitiges Wohlwollen nennt man Freundschaft. — 4. Ich meine aber, man muß noch hinzusetzen: „ein nicht verborgen bleibendes". Denn es gibt viele, welche Wohlwollen hegen gegen Personen, die sie niemals gesehen haben, die sie aber für wackere und tüchtige Menschen halten; und möglicherweise kann in demselben Falle auch wohl einer von den letzteren gegen jene gesinnt sein. Solche also erscheinen allerdings gegeneinander als Wohlwollende; aber wie könnte sie jemand darum schon Freunde nennen, da ihnen ja unbekannt ist, wie sie zu einander stehen? Also: Zur Freundschaft zweier Menschen gehört notwendig, daß sie sich aus den oben angegebenen Ursachen, und zwar ohne daß es ihnen gegenseitig unbekannt wäre[5], untereinander wohlwollen und das Gute wünschen.

---

3. Aristoteles polemisiert hier (wie wir aus seiner Großen Ethik II, Kap. 11, S. 1208 B 27 Bekker sehen) gegen eine falsche Anwendung des Ausdruckes Freundschaft und Lieben in der gewöhnlichen Ausdrucksweise des Volks, das auch von Freundschaft und Liebe für Gott sprach, was doch, wie der Philosoph bemerkt, lächerlich sei, da ja hier von Gegenliebe keine Rede sein könne.

4. Ein heiterer Scherz, wie der Nikoma'chische Ethik IV, Kap. 1, § 27 bemerkte über Simo'nides. Ähnliche heitere „Katheder witze" findet man III, Kap. 8, § 11; IX, Kap. 9 zu Ende; Von der Seele I, Kap. 4; Politik III, Kap. 1; VIII, Kap. 5; Große Ethik I, Kap. 1.

5. Dieser wichtige Zusatz fehlt in der von Aristoteles in seiner Rhetorik I, Kap. 5, § 16 gegebenen Definition der Freundschaft, woraus folgt, daß die Rhetorik früher als die Ethik geschrieben wurde. Ebenso fehlt er in der von Dio'genes Laë'rtius V, 31 angeführten Aristotelischen Definition.

Drittes Kapitel.

1. Diese oben angegebenen Ursachen sind aber der Art nach verschieden, mithin sind es auch die Zuneigungen und die Freundschaften. So gibt es also drei Arten der Freundschaft, ebensoviele, wie es Arten der liebenswerten Dinge gibt; denn in Beziehung auf jedes einzelne der letzteren ist eine gegenseitige, beiden Teilen bekannte Zuneigung möglich. Alle aber, welche sich gegenseitig lieben, wünschen sich gegenseitig das Gute in derselben Weise und Beziehung, in und nach welcher sie lieben. Die also, welche sich um des Nützlichen willen lieben, lieben nicht einer des anderen Person an sich, sondern insofern ihnen voneinander etwas Gutes zu teil wird. Ebenso die, bei denen das Angenehme der Grund der Neigung ist; denn solche lieben die „angenehmen Gesellschaften“[1] nicht darum, weil dieselben diese oder jene sittliche Eigenschaften haben, sondern weil sie ihnen Vergnügen gewähren. Kap. 2. Beff.

2. Also: Die Zuneigung derer, welche um des Nützlichen willen lieben, gründet sich darauf, daß sie das, was für sie selbst ein Gut ist, lieben, und die Zuneigung derer, welche um des Vergnügens willen lieben, gründet sich auf das für sie Angenehme. Der andere, welchen man liebt, wird also nicht insofern geliebt, als er diese und jene sittlichen Qualitäten besitzt, sondern sofern er dem anderen nützlich oder angenehm ist. Solche Verhältnisse sind also nur Freundschaften nach äußerlich zufälliger Beziehung, denn nicht der Mensch als das, was er ist, wird hier geliebt, sondern solche Menschen lieben sich nur, sofern einer dem anderen etwas leistet, hier etwas Nützliches, dort ein Vergnügen. — 3. Solcherart Freundschaften sind somit leicht auflösbar, sobald die Menschen selbst sich nicht ähnlich bleiben. Sobald sie nämlich nicht mehr angenehm oder nützlich sind, hört man auf, sie zu lieben. Das Nützliche aber

---

1. Die „gewandten“, heiteren „Spaßmacher“. Vgl. oben II, Kap. 7, § 13 und IV, Kap. 8, § 3; Rhetorik II, Kap. 12 zu Ende. Isokrates, Areopagi'tikos Kap. 18 zu Ende.

bleibt nicht dauernd dasselbe, sondern „wird mit der Zeit auch ein anderes". Fällt also das weg, weshalb solche Menschen Freunde waren, so zerfällt auch die Freundschaft, da ja dieselbe sich nur auf solche Leistungen bezog.

4. Solche Art von Freundschaft scheint vorzugsweise unter den ältlichen Leuten stattzufinden, — denn solche streben nicht nach dem Angenehmen, sondern nach dem, was Nutzen bringt[2], — und bei allen solchen reifen Männern und jungen Leuten, welche nach dem Vorteilhaften streben. Solche Leute aber geben auch nicht besonders viel auf gegenseitigen engen Lebensverkehr[3], denn teils sind sie zuweilen nicht einmal angenehm, teils haben sie ja auch kein Bedürfnis nach einem solchen angenehmen Verkehr, sobald sie einer vom anderen keinen Vorteil haben. Denn Genuß gewähren sie sich nur insoweit, als sie einer auf den andern Hoffnungen irgend eines Vorteils bauen. In die Kategorie dieser Art von Freundschaften setzt man auch die Gastfreundschaft.[4]

5. Die Freundschaft der jungen Leute dagegen scheint ihren Grund im Vergnügen zu haben; denn diese leben nach der Leidenschaft und streben vor allem nach dem, was ihnen Vergnügen macht, und nach dem unmittelbar Gegenwärtigen.[5] Allein mit dem

---

2. Man vergleiche die herrliche Charakteristik des Greisenalters in Aristoteles, Rhetorik II, Kap. 13, § 6 u. § 9 und oben IV, Kap. 1, § 37.

3. Dieser enge Lebensverkehr, das „Zusammenleben", „zusammen sich des Tages freuen" (συζῆν, συνημερεύειν, συνδιημερεύειν, συνδιάγειν) gehört nach Aristoteles wesentlich zur lebendigen Freundschaft. (S. meine Aristoteli'a I, S. 121.) Was hierüber Aristoteles weiter unten im fünften Kapitel dieses Buches sagt, faßt Goethe in seinem Tasso in die herrlichen Worte:

„Wie köstlich ist des gegenwärt'gen Freundes
Gewisse Rede, deren Himmelskraft
Ein Einsamer entbehrt und still versinkt! u. s. f.

4. Nicht die alte allgemeine Gastfreundschaft des hero'ischen Zeitalters, deren Schützer „Zeus der Gastliche" war, sondern das zu Aristoteles Zeiten zwischen Staaten und Individuen herrschende und speziell geknüpfte Gastfreundschaftsverhältnis, von dem Aristoteles oben IV, Kap. 2, § 15 und Große Ethik S. 1211 A 11—15 spricht. Über dieses s. man Wachsmuth, Hellenische Altertumskunde I, S. 121—123.

5. Man lese die herrliche Charakteristik des Jünglingsalters in Aristoteles, Rhetorik II, Kap. 12.

Wechsel des Lebensalters wird auch das Angenehme ein anderes. Daher werden junge Leute sehr schnell Freunde und hören ebenso schnell auf, Freunde zu sein, denn mit der Veränderung dessen, was ihnen Lust gewährt, schlägt auch zugleich ihre Freundschaft um; und das, was ihnen Lust gewährt, ändert sich rasch. — Auch zum Vergnügen sind junge Leute sehr geneigt; denn die Geschlechtsliebe beruht in den meisten Fällen auf Leidenschaft, und ihr Zweck ist sinnliche Lust. Daher lieben und erkalten sie schnell, ja sie fallen oft an demselben Tage von einem ins andere. Doch sind sie es vorzugsweise, die täglich zusammen zu sein und zusammen zu leben verlangen, denn nur in solchem täglichen Umgange erreichen sie, was sie von der Freundschaft wollen.

6. Vollkommen dagegen ist die Freundschaft der Guten und an Tugend einander Ähnlichen; denn diese wünschen einander gleichmäßig alles Gute, insofern sie auch gut sind; gut aber ist man an und für sich.[6] Die, welche ihren Freunden das Gute um ihrer (der Freunde) willen wünschen, sind vorzugsweise Freunde, denn ihr Verhältnis gründet sich auf ihre Beschaffenheit an sich und nicht auf irgend welche Zufälligkeiten. Die Dauer ihrer Freundschaft währt daher auch so lange, als sie selbst gut sind, — und die Tugend ist etwas Dauerhaftes. Zugleich ist in solchem Freundschaftsverhältnisse jeder von beiden an und für sich wahrhaft gut und somit auch für seinen Freund; denn Menschen, die wirklich gut sind, sind es ebensowohl an und für sich, als auch füreinander. So auch nützlich[7] und ebenso auch angenehm, denn die Guten sind sowohl an und für sich angenehm, als auch füreinander. Denn einem jeden Menschen machen diejenigen Handlungen Vergnügen, die seinem Wesen verwandt und ähnlich sind[8], und die Handlungen der Guten sind gleichartig oder ähnlich. Kap. 4. Bekk.

7. Diese Art von Freundschaft ist selbstverständlich dauer-

---

6. D. h. ohne Rücksicht auf äußere Vorzüge. Biese.

7. Ich übersetze nach der Lesart des Codex Parisiensis bei Bekker und nach Argyropu'los' lateinischer Übersetzung. Bekkers Text ist unrichtig und dem Gedankengange widersprechend.

8. S. oben I, Kap. 8, § 12 und IX, Kap. 9, § 5.

hafter Art, denn in ihr vereinigt sich alles das, was bei Freunden stattfinden muß.[9] [Alle Freundschaft nämlich hat zur Ursache entweder ein Gutes oder ein Vergnügen, die beide dies entweder absolut und an sich oder relativ für den, der da Zuneigung hegt, und nach einer gewissen Ähnlichkeit sind. In dieser zuletzt genannten Freundschaft nun ist alles das Gesagte an den Personen an und für sich vorhanden; in ihr nämlich ist einmal alles übrige ähnlich und dann ferner auch das an sich Gute zugleich an sich angenehm. Dies aber sind vorzugsweise liebenswerte Dinge, und das Lieben und die Freundschaft findet vorzugsweise bei solchen Menschen und in der vorzüglichsten Art statt.][10]

Natürlich sind solche Freundschaften sehr selten[11], denn solcher Menschen gibt es eben wenige. Ferner gehören dazu Zeit und längerer vertrauter Umgang; denn nach dem Sprichwort ist es nicht möglich, einander kennen zu lernen, ehe man nicht den bekannten „Scheffel Salz“[12] miteinander verzehrt hat, also ist es auch nicht möglich, sich eher miteinander zu verbinden oder wirklich Freund zu sein, bevor nicht der eine dem andern sich als liebenswert gezeigt und bewährt hat. Leute dagegen, welche schnell sich gegenseitig als Freunde behandeln, haben zwar den Willen, Freunde zu sein, sind es aber in Wahrheit nicht, wenn sie nicht auch zugleich

---

9. D. h. in ihr vereinigen sich alle Beweggründe, um derentwillen Menschen einander Freunde werden. Garve.

10. Ich bezweifle die Echtheit der eingeklammerten Stelle, welche den Auslegern so viel Not gemacht hat. Denn sie enthält nichts als eine schwerfällige Wiederholung dessen, was Aristoteles schon klar und einfach vorher gesagt hat. Streicht man sie, so entsteht nicht die geringste Lücke im Fortschritt der Entwickelung. Auch Muret nahm schon an Einzelheiten Anstoß.

11. S. unten IX, Kap. 10, § 6.

12. So heißt es wörtlich Eudemische Ethik VII, Kap. 2, S. 1238 a. Die Römer, z. B. Cicero im Lälius, reden gar von „vielen Massen Salz“. Man sehe dort Seyfferts Note zu Kap. 19. Goethe hat in „Hermann und Dorothea“ dasselbe Sprichwort angewendet:

„Eh du die Schüssel Salz mit dem neuen Bekannten verzehret,
Darfst du nicht leichtlich ihm traun, dich macht die Zeit nur gewisser,
Wie du es habest mit ihm, und wie die Freundschaft bestehe!“

liebenswert sind und dies einer vom anderen wissen. Denn das Verlangen nach Freundschaft entsteht schnell, Freundschaft aber keineswegs.

Viertes Kapitel.

1. Diese Freundschaft ist nun also ebensowohl hinsichtlich der Zeit, als in Rücksicht auf alles übrige die vollkommene; alles stimmt hier überein, und jeder empfängt von dem anderen Gleiches, wie das bei Freunden sein muß. Kap. 5. Bekk.

Dagegen die Freundschaft, deren Ursache das Angenehme ist, hat mit ihr nur eine Ähnlichkeit, insofern ja auch die Guten einander angenehm sind, und ebenso auch die Freundschaft, die auf dem Nutzen basiert, denn die Guten sind ja gleichfalls einander nützlich. Auch unter den Menschen, deren Verbindung auf dem Angenehmen oder Nützlichen beruht, sind die Freundschaften hauptsächlich dann von Bestand[1], wenn jedem von dem anderen das gleiche gewährt wird, z. B. Vergnügen; und dies nicht allein, sondern wenn auch der Gegenstand des Vergnügens für beide derselbe ist, wie das bei den witzigen Gesellschaften der Fall ist, aber nicht in dem Verhältnisse zwischen Liebhaber und Geliebten. Denn diese haben keineswegs an einunddenselben Dingen ihr Vergnügen, sondern der erstere hat es an dem bloßen Anblicke des anderen, der letztere an den Aufmerksamkeiten, die ihm von dem Liebhaber erwiesen werden[2]; geht aber die Jugendblüte zu Ende, so ist es oft auch mit der Freundschaft am Ende, denn dann macht dem Liebhaber der Anblick kein Vergnügen mehr, und dem anderen wird keine Aufmerksamkeit mehr erwiesen. Manche bleiben dagegen allerdings Freunde, wenn sie als gleichgestimmte Gemüter durch den langen Umgang einer des anderen sittlichen Charakter liebgewonnen haben.

2. Diejenigen hingegen, welche in ihren Liebesverhältnissen nicht Vergnügen um Vergnügen, sondern Nutzen um Nutzen gegen-

1. Im allgemeinen sind sie nämlich nicht dauerhaft. S. Kap. 3, § 3; Kap. 8, § 6; IX, Kap. 1, § 3.

2. Vgl. IX, Kap. 12, und Platon, Sympo'sion Kap. 10, S. 187 e.

seitig tauschen, sind in geringerem Grade Freunde, und ihre Freundschaft ist von geringerer Dauer; und endlich die Freundschaft derer, welche bloß um des Nutzens willen Freunde sind, löst sich auf, sobald der Nutzen aufhört. Denn sie waren überhaupt nicht Freunde einer des anderen, sondern nur des Vorteilbringenden.

Um des Vergnügens und um des Nutzens willen können nun allerdings auch Schlechte mit Schlechten und Tugendhafte mit Schlechten und Menschen, die keines von beiden sind[3], mit jedem beliebigen Freunde sein, *um ihrer selbst willen aber offenbar allein nur die Guten.*[4] Denn die Schlechten haben keine Freude aneinander, wenn ihnen nicht etwa irgend eine Unterstützung voneinander erwächst.

3. Die Freundschaft der Guten ist ferner auch die einzige, welche durch Verleumdung nicht zerstörbar ist; denn man glaubt nicht so leicht irgend einem Menschen etwas Nachteiliges über jemand, den man selbst während einer langen Zeit erprobt hat. Unter solchen Freunden herrscht eben auch gegenseitiges Vertrauen und stete Enthaltung von Kränkungen und in Summa alles, was sonst noch in der wahren Freundschaft gefordert wird. In den anderen Freundschaften dagegen ist solchen Dingen[5] Thor und Thür geöffnet. — 4. Da nämlich die Menschen sowohl diejenigen, welche nur um des Nutzens willen miteinander Verbindung unterhalten, „Freunde" nennen, wie dies auch die Staaten thun — deren Bündnisse doch immer um des Nutzens willen geschlossen werden —, als diejenigen, welche um des Angenehmen willen aneinander Freude haben, wie die Knaben es thun[6], so müssen, denk' ich, auch wir solche Menschen Freunde nennen, aber auch zugleich mehrere *Arten* der Freundschaft aufstellen, und zwar zu oberst und

3. Das „Mittelgut", wie Platon solche Art Menschen nennt.

4. Diesen obersten Grundsatz der Aristotelischen Lehre von der Freundschaft hat sich auch *Cicero* im Lälius, wie vieles andere aus Aristoteles, angeeignet. S. *Adolf Stahr*, Aristoteli'a II, S. 156—157. Vergl. *Au'lus Gellius*, Attische Nächte I, Kap. 3.

5. Dem Mißtrauen, den Verstimmungen durch Beleidigung u. s. f.

6. Wie echt Aristotelisch ist diese Bezugnahme auf die Ausdrucksweise der „Kinder" und zugleich auf die Sprache der Diplomatie und des Staatsrechts!

im eigentlichen Sinne[7] die Freundschaft der Tugendhaften, welche auf der Basis ihrer Tugend beruht, während wir die übrigen Freundschaften nur um der Ähnlichkeit mit jener ersten willen mit diesem Namen benennen; denn in ihnen sind die Menschen einander Freunde, insofern die Verbindung ihnen etwas Gutes und der ersten Ähnliches gewährt, denn auch das Angenehme ist etwas Gutes für die Liebhaber des Angenehmen. — 5. Allein diese beiden Motive des Nützlichen und des Angenehmen treffen nicht leicht zusammen, und nicht leicht werden einunddieselben Menschen einander Freunde um des Nützlichen und um des Angenehmen willen zugleich, denn zufällige Bedingungen treffen nicht leicht zusammen.

Fünftes Kapitel.

1. Wenn wir nun diese Einteilung der Freundschaft in verschiedene Arten zu Grunde legen, so wird sich ergeben, daß die Schlechten Freunde sind wegen des Angenehmen und wegen des Nützlichen, insofern sie zufällig hierin einander ähnlich sind, die Guten aber Freunde um ihrer selbst willen, nämlich insofern sie Gute sind. Diese letzteren sind also an sich Freunde, jene dagegen nur zufällig und insofern sie mit den wahren Freunden Ähnlichkeit haben. Kap. 6. Bekk.

Gleichwie nun in Beziehung auf die Tugenden die Menschen tugendhaft heißen, teils ihrer habituellen Eigenschaft nach, teils nach der von ihnen geübten wirksamen Thätigkeit[1], so ist es auch bei der Freundschaft. Die Freunde nämlich, wenn sie miteinander leben, erfreuen sich aneinander und gewähren sich gegenseitig das Gute, wenn sie dagegen schlafen[2] oder durch Raumesfernen getrennt sind, so ruht zwar allerdings ihre freundschaftliche Thätig-

7. Ebenso der Verfasser des pseudoplatonischen Dialogs Klei'tophon (s. S. 471, 9 Bekker), den ich für einen Peripate'tiker halte.

1. Es ist der Unterschied zwischen habitueller Eigenschaft und Disposition und zwischen der Bethätigung derselben. S. das erste Buch und Biese II, S. 262 und 383.

2. Vgl. über diese Ausdrucksweise I, Kap. 5, § 6; Kap. 8, § 9; VII, Kap. 3, § 7 und § 12; Kap. 10, § 3; X, Kap. 6, § 2; X, Kap. 8, § 9.

keit, aber sie sind doch so beschaffen, daß dieselbe sich thätig beweisen kann; denn die örtlichen Trennungen heben die Freundschaft nicht absolut auf, sondern nur deren Bethätigung. Wenn aber das Voneinandergetrenntsein lange anhält, so meint man auch, daß es ein Vergessen der Freundschaft bewirke. Daher heißt es denn auch:

Schon viel Freundschaftsbande hat dauerndes Schweigen gelöset![3]

2. Auch sehen wir, daß weder die ältelnden Leute, noch die grämlich-mürrischen[4] zur Freundschaft geneigt und passend sind. Denn bei ihnen ist wenig Vergnügen zu holen, und kein Mensch ist im stande, es auf die Dauer in der Gesellschaft eines tristen und unangenehmen Individuums auszuhalten; denn vor allen Dingen flieht die menschliche Natur das Unangenehme und sucht das Angenehme. — 3. Menschen dagegen, die zwar aneinander Gefallen finden, aber doch nicht mitsammen leben, gleichen vielmehr Wohlwollenden, als Freunden. Denn nichts ist Freunden so sehr Bedürfnis, als das Mitsammenleben. Nach Hilfe und Unterstützung nämlich sehnt man sich, wenn man in Not ist, nach Zusammenleben aber auch, wenn man dem Glück im Schoße sitzt, denn dann mag man am wenigsten Einsiedler sein. Tägliche Lebensgemeinschaft aber kann man nicht unterhalten, wenn man nicht einander angenehm ist und nicht an denselben Dingen Freude hat, wie dies der Jugendkameradschaft[5] eigen ist.

Kap. 7. Beff. 4. Also: Im höchsten Sinne Freundschaft ist die der Guten, wie das wiederholt gesagt worden ist; denn für liebens- und wünschenswert gilt das an sich Gute oder Angenehme, und für jeden

---

3. Sprichwörtlicher Vers eines unbekannten Dichters, von tiefer Wahrheit, gegen die der Witz des Athenaios (Deipnosophi'sten S. 186 f bis 186 a) nicht Stich hält. In der Eudemischen Ethik steht dafür der Spruch: „Entfernte Freunde sind nur Last." Vgl. Eudemische Ethik VII, Kap. 12.

4. Wörtlich: die „Sauertöpfischen". Die Bezeichnung (οἱ στρυφνοί) ist übertragen von dem widerwärtig herben Geschmacke unreifen Obstes, s. Sui'das T. III, 386 und unten Kap. 6, § 1.

5. Der engen gesellschaftlichen Verbrüderung gleichalteriger Genossen (ἑταιρική). S. Kap. 11, §§ 5; Kap. 12, §§ 1, 4, 6; IX, Kap. 10, § 6. Platon, Sympo'sion S. 183 c.

einzelnen das, was ihm ein solches ist. Bei dem Verhältnisse des Guten zu dem Guten aber treffen beide Ursachen zusammen.

5. Das Lieben[6] gleicht einer Leidenschaft, die Freundschaft[7] einer Disposition und Beschaffenheit; denn Liebe empfindet man auch gegen das Unbeseelte, zur Gegenliebe aber gehört überlegte Wahl, und überlegte Wahl geht von der Beschaffenheit aus. Auch wünscht man denen, welche man liebt, das Gute um ihrer selbst willen, nicht aus Leidenschaft, sondern infolge der eigenen Beschaffenheit. Und indem wir unseren Freund lieben, lieben wir zugleich das für uns Gute, denn der Gute, der uns ein Freund wird, wird uns dadurch ein Gut. Mithin liebt auf beiden Seiten jeder das für ihn selbst Gute und gewährt seinerseits durch seine Willensbestrebung das gleiche auch in derselben Gattung[8], denn „Freundsein, Gleichsein“[9] heißt's im Sprichwort. Dieses alles aber findet vorzugsweise in der Freundschaft der Guten statt.

Sechstes Kapitel.

1. Unter mürrischen und ältlichen Leuten findet Freundschaft in dem Maße weniger statt, je schwerlebiger sie sind und je weniger sie an allem nähern geselligen Umgang Freude haben. Denn Leichtlebigkeit und Behagen an geselligem Verkehr gehören ja bekanntlich vorzugsweise zur Freundschaft und stiften vorzugsweise Freund-

---

6. S. die Bemerkung zu Kap. 7.

7. „Freundschaft“ hat hier den oben zu Kap. 1 bezeichneten Sinn, in welchem es die Tugend bezeichnet, zufolge deren der Mensch geschickt ist, Freund zu sein. Als objektives Verhältnis in dem Sinne des deutschen Wortes „Freundschaft“ kann sie auch mit Leidenschaft verbunden sein. S. oben IV, Kap. 6, § 4; Rhetorik II, Kap. 4.

8. Ich lese εἶδει (statt ἥδει) mit Zell und Cardwell, mit Bezugnahme auf das von Aristoteles zu Anfange des vorigen Kapitels Gesagte.

9. Ein griechisches Reimspiel (φιλότης-ἰσότης), das auch IX, Kap. 8, § 2 wiederkehrt und auf das auch im 7. Kapitel § 2 dieses Buches Bezug genommen wird. Der Artikel (ἡ) ist zu streichen. Das Sprichwort selbst wird von Diogenes Laertius (VIII, 10) auf Pythagoras zurückgeführt.

schaft. Darum werden auch junge Leute schnell Freunde, alte aber nicht, denn wie können sie Dingen Freund sein, woran sie keinen Gefallen haben? Dasselbe gilt auch von den Mürrischen. Personen solcher Art haben möglicherweise Wohlwollen gegeneinander, sofern sie einander das Gute wünschen und bereit sind, sich in Bedürfnisfällen mit Diensten entgegenzukommen. Wirkliche Freunde aber sind sie nicht wohl zu nennen, weil sie nicht in enger täglicher Lebensgemeinschaft verkehren und nicht Freude aneinander haben, was doch beides, wie gesagt, vorzugsweise zur Freundschaft gehört.

Kap. 8. Bekk. 2. Freund von vielen zu sein im vollkommenen Sinne des Wortes Freundschaft, geht nicht an[1], wie man ja auch nicht viele zugleich „lieben" kann. Denn eine solche Freundschaft ist, wie die Liebe, ein Höchstes und kann als solches seiner Natur nach sich nur auf einen beziehen. Auch ist es nicht leicht, daß viel einunddemselben Menschen in einem überaus hohen Grade gefalle, und ebenso, denke ich, findet einer auch nicht leicht viele vortreffliche Menschen. Dazu kommt ferner, daß man in der Freundschaft die Erfahrung zum Prüfstein nehmen und lange in vertrautem Verkehr gelebt haben muß, was überaus schwer ist. — 3. Dahingegen geht es gar wohl an, daß man von seiten des Angenehmen oder des Nützlichen vielen gefalle, denn solcher Art Leute gibt es viele, und zu solchen Leistungen braucht es wenig Zeit.

4. Von diesen beiden Arten der Freundschaft aber ist die auf das Vergnügen gegründete der wahren Freundschaft am meisten ähnlich, sobald von beiden Seiten dasselbe geleistet wird und beide Teile einer an dem andern oder beide an einunddenselben Dingen Freude haben, dergleichen die Freundschaften der jungen Leute sind. Denn in diesen Freundschaftsverbindungen ist mehr liberaler Sinn[3], während dagegen die auf den Nutzen gestellte Freundschaft

---

1. Wiederholt wird dieser Satz IX, Kap. 10, § 5.

2. Nicht „zugleich" sagt der Philosoph; im übrigen aber bekennt er sich hier zu derselben Lehre, wie Goethe in dem reizenden Gedichte „Wechsel":

„Auf Kieseln im Bache da lieg' ich, wie helle!" ꝛc.

3. „mehr" — als in den auf den Nutzen basierten Freundschaften. S. oben IV, Kap. 1, § 27; II, Kap. 7, § 4 und Rhetorik II, Kap. 13

für Krämerseelen gehört. Dies sieht man auch daraus, daß die in der Fülle des Glücks lebenden Menschen nicht Leute bedürfen, die ihnen Nutzen, wohl aber solcher, die ihnen Vergnügen gewähren. Denn sie wollen doch jemand haben, mit dem sie zusammenleben können, und wenn sie auch das Unangenehme eine Zeit lang ertragen, so gibt es doch keinen Menschen, der dasselbe auf die Dauer ertragen möchte, ja sogar nicht einmal das Gute selbst, wenn es für ihn belästigend wäre. Daher suchen die Glücklichen angenehme Menschen zu ihren Freunden.[4] Freilich sollten sie wohl auch dazu Menschen nehmen, die nicht nur an sich gute, sondern auch für sie selbst sittlich fördernd sind. Denn erst auf diese Weise würden sie Freunde haben, die alles zur Freundschaft Erforderliche besitzen.[5]

5. Hochgestellte Personen scheinen indessen verschiedene Arten von Freunden zu brauchen. Sie haben Freunde, die ihnen nützlich, und Freunde, die ihnen angenehm sind; aber selten ist beides in einunddenselben Personen vereint. Denn sie suchen weder Angenehme, die zugleich tugendhaft wären, noch Nützliche für edle und schöne Dinge, sondern wenn sie nach Vergnügen verlangen, so wollen sie dazu Menschen haben, die heitere Gesellschafter sind; und als ihre nützlichen Freunde sehen sie diejenigen an, welche hinreichende Energie und Verstand besitzen, das ins Werk zu setzen, was ihnen aufgetragen wird. Das sind aber Eigenschaften, die sich nicht leicht in einunddemselben Individuum finden.

6. Allerdings habe ich oben gesagt, daß der tugendhafte Mann zugleich angenehm und nützlich sei; allein ein solcher wird einem Großen, der an Machtgewalt alle überragt, nicht Freund, es sei denn, daß der Große auch seinerseits der überragenden Tugend des anderen

---

4. Die „Glücklichen" sind hier die Reichen, Mächtigen, in Fülle äußerer Güter Lebenden, die Fürsten und Großen. Aristoteles mochte an seinen Alexander denken und an das Verhältnis desselben zu Aristoteles' Neffen, Kalli'sthenes, das einen so tragischen Ausgang nahm. S. Ad. Stahr, Aristoteli'a I, S. 121—136. — Es ist eine furchtbare Wahrheit in Aristoteles' Bemerkung, daß die Großen dieser Erde selbst das Edelste und Beste (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) nicht ertragen mögen, wenn es ihnen irgendwie unangenehme Empfindungen bereitet! —

5. Vgl. oben Kap. 3, § 6; Kap. IV, § 1.

den Platz über sich einräumt, denn nur durch solche verhältnismäßige Unterordnung bewirkt er eine Ausgleichung. Aber solche Größe pflegt es nicht eben in der Welt zu geben![6]

7. Die gedachten Freundschaften beruhen nun also auf Gleichheit. Beide Teile nämlich denken entweder einunddasselbe voneinander und wünschen einer dem anderen dasselbe, oder sie tauschen untereinander verschiedene Leistungen aus, z. B. Vergnügen um Nutzen. Daß aber diese Verhältnisse nur Freundschaften geringeren Grades und von geringerer Dauer sind, ist schon oben gesagt.[7] Ferner kann man sagen, sie sind Freundschaften und sind es nicht, je nachdem man auf ihre Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit mit der wahren Freundschaft sieht. Sie erscheinen als Freundschaften in Betracht ihrer Ähnlichkeit mit der auf Tugend begründeten Freundschaft: denn die eine von ihnen hat das Angenehme, die andere das Nützliche in und an sich, was ja beides auch der wahren Freundschaft zukommt. Insofern aber diese letztere unzerstörbar durch Verleumdung und überhaupt dauerhaft ist, jene beiden aber leicht umschlagen und auch sonst noch in vielen anderen Stücken von der wahren Freundschaft differieren, erscheinen sie wieder wegen der Unähnlichkeit mit jener nicht als Freundschaften.

Siebentes Kapitel.

1. Eine verschiedene Art von Freundschaft ist die, wo ein Verhältnis der Überlegenheit[1] stattfindet, wie z. B. in der Beziehung des

---

6. Es ist interessant, den Vertrauten zweier der mächtigsten Herrscher der alten hellenischen Welt über die Verhältnisse und Bedingungen der Fürstenfreundschaft reden zu hören. Der Freund und Vertraute eines Philipp und Alexander, eines Hermei'as, Anti'pater und Kassa'nder hatte mehr als irgend ein Philosoph vor und nach ihm Gelegenheit, darüber Beobachtungen zu machen, deren Resultat — ein tiefer Seufzer ist. — Was die letzten Worte betrifft, so beruht ihr richtiges Verständnis auf dem Aristotelischen Satze, daß zur wahren Freundschaft eine gewisse Gleichheit notwendig ist.

7. S. oben Kap. 4, § 2.

1. D. h. wo die Gleichheit der Stellung und des gegenseitigen Verhältnisses durch das Überwiegen (ὑπεροχή) des einen Teils über den andern aufgehoben ist.

Vaters zum Sohn[2] und überhaupt älterer zu jüngeren Personen, ferner in Beziehung des Mannes zum Weibe und eines jeden Herrschenden zu dem Beherrschten. Diese Verbindungen sind ferner auch wieder unter einander verschieden. Denn die Freundschaft der Eltern gegen die Kinder ist nicht dieselbe, wie die der Herrschenden gegen die Beherrschten, ja, auch die Freundschaft des Vaters gegen den Sohn ist nicht dieselbe, wie die des Sohnes gegen den Vater, und die des Mannes zu dem Weibe nicht dieselbe, wie die des Weibes zum Manne. Denn jede von diesen Personen hat eine andere Tugend und eine andere Aufgabe, und auch die Ursachen, um derentwillen sie lieben, sind andere, und deshalb sind also auch ihre Liebesbeweise und ihre Freundschaften verschieden.

2. Offenbar ist es nämlich nicht ein und dasselbe, was hier dem einen von dem anderen geleistet wird, ja, es soll hier auch der eine von dem anderen nicht dasselbe verlangen; sondern wenn einerseits den Eltern die Kinder leisten, was sie ihnen als ihren Erzeugern und andererseits die Eltern ihren Söhnen, was sie ihnen als ihren Kindern pflichtmäßig leisten müssen, dann werden wir sagen dürfen, daß unter Personen solcher Art die Freundschaft dauernd und von rechter Art ist. Aber im richtigen Verhältnisse muß in allen Freundschaften, wo eine Überlegenheit eines Teiles über den andern stattfindet, auch das Beweisen der Liebe geschehen, d. h. der Bessere muß mehr Liebe empfangen, als geben, der Nützlichere mehr, als der minder Nützliche, und so weiter. Wenn nämlich das Beweisen der Liebe sich nach der jedesmaligen Würdigkeit richtet, dann entsteht gewissermaßen jenes Verhältnis der Gleichheit, das, wie wir sahen, zur Freundschaft gehört.

3. Die Gleichheit in der Freundschaft drückt aber augenscheinlich ein anderes Verhältnis aus, als in der Gerechtigkeit. Bei allem nämlich, wo es sich um Gerechtigkeit handelt, da ist das Gleiche in erster Stelle das dem Verhältnisse der Würdigkeit Entsprechende, und die Gleichheit, bei der es sich um das Wieviel handelt, steht erst in zweiter Stelle. In der Freundschaft dagegen nimmt die Gleichheit Kap. 9. Anf.

2. Mehr darüber unten Kap. 12, § 5, und Eudemische Ethik VII, Kap. 3, S. 1238 B.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deutschland über alles.

des Wieviel die erste, die Gleichheit nach dem Verhältnisse der Würdigkeit die zweite Stelle ein. — 4. Dies wird offenbar, wenn der Abstand zwischen zwei Personen, sei es an Tugend oder Schlechtigkeit, an Wohlhabenheit oder irgend einer anderen Eigenschaft, sehr groß wird, denn dann sind sie nicht mehr Freunde, ja, sie fordern es auch gar nicht einmal. Am augenfälligsten tritt das bei den Göttern[3] hervor, denn diese sind am meisten an allen Gütern den Menschen überlegen, man sieht es aber auch bei den Königen, denn diesen Freund zu sein beansprucht gleichfalls keiner, der tief unter ihnen steht, so wenig als die Nichtsnutzigen und Geringen die Freundschaft der Besten oder Weisesten beanspruchen.

5. Eine ganz genaue Bestimmung der Grenze, bis zu welchem Punkte Freundschaft unter so Verschiedenen noch statthabe, ist nun allerdings nicht möglich; denn es gibt Fälle, wo der eine von beiden viel von seinen Vorzügen verliert und dennoch die Freundschaft fortdauert; wird aber der trennende Abstand gar zu groß, wie z. B. der, der den Menschen von Gott trennt, so kann sie nicht mehr bestehen. — 6. Daraus wirft man denn auch im verneinenden Sinne die Frage auf: ob demnach wohl der Freund dem Freunde den Inbegriff alles Höchsten und Besten, z. B. Gott zu sein, wünschen könne? Denn ein solcher werde ja dann sein Freund nicht mehr sein, und er selbst werde damit ein Gut verlieren, denn der Freund ist ein Gut.

7. Ich antworte: Wenn es richtig ist, was ich zuvor gesagt habe,

---

3. Es gibt keine Freundschaft zwischen Mensch und Gott und auch kein Lieben. Zell (zu Aristo'teles' Ethik VIII, Kap. 2, § 3) erschrickt über diesen von Aristoteles in der Großen Ethik II, Kap. 11, mit dürren Worten ausgesprochenen Satz und meint, der Philosoph habe sich in der Nikoma'chischen Ethik eines besseren besonnen. Aber das ist, wie diese und andere Stellen lehren (vgl. VIII, Kap. 14, § 5, und IX, Kap. 1, § 7) nicht der Fall. Denn überall, wo Aristoteles von einer „Freundschaft gegen die Götter" oder „mit Gott" redet, braucht er den Ausdruck wissentlich nur abusiviſch. Es ist eine „φιλία καθ' ὑπεροχήν", d. h. eine Freundschaft, wo einer dem andern völlig überlegen ist, und daher eben keine „Freundschaft" im wahren und vollen Sinne des Worts (s. Eude'mische Ethik VII, Kap. 10, S. 1242, 32 Bekker), so wenig, als das Verhältnis zwischen Vater und Kind, mit dem Aristoteles das Verhältnis von Gott und Mensch gleichstellt.

daß der Freund dem Freunde um der Person des Freundes selbst willen wünscht, so muß doch wohl vor allen Dingen der Freund das bleiben, was er ist, nämlich Mensch. Und so wird jener ihm denn auch eben nur unter der Bedingung, daß er Mensch ist und bleibt, die höchsten Güter wünschen. Und selbst da, denk' ich, nicht alle. Denn jeder pflegt, wo es auf Güter ankommt, doch immer mit seinen Wünschen sich selbst der nächste zu sein.[4]

Achtes Kapitel.

1. Von den meisten Menschen gilt der Satz, daß sie aus Eitelkeit mehr geliebt sein, als lieben wollen, daher denn auch die meisten Menschen die Schmeichler gern haben; denn der Schmeichler ist ein Freund, der uns untergeordnet ist oder sich so stellt, als sei er uns untergeordnet und liebe uns mehr, als wir ihn lieben. Das Geliebtwerden aber ist nahe verwandt mit dem Geehrtwerden, wonach doch bekanntlich die meisten Menschen trachten. — 2. (Und doch ist beides wesentlich verschieden), denn nicht um der Ehre an und für sich willen wollen die Menschen geehrt sein, sondern um zufälliger Umstände willen. So freut sich die große Masse der Menschen, wenn sie sich von hohen Personen geehrt sieht, weil sie darauf Hoffnung auf Vorteile gründen, — sie meinen nämlich, wenn sie in Zukunft etwas bedürfen, dasselbe von jenen zu erlangen, und freuen sich somit über die Ehre, die jene ihnen bewiesen, als über ein Unterpfand künftiger Wohlthat.

Die dagegen, welche nach dem ehrenden Beifalle der Tugendhaften und Weisen verlangen, wünschen ihre eigene Meinung über sich bekräftigt zu sehen. Sie freuen sich also über die Ehre nur als über einen Beweis, daß sie selbst Gute sind, indem sie ihr Vertrauen auf das Urteil derer setzen, die es ihnen sagen.[1]

---

4. Eine heitere Wendung des tiefen Menschenkenners, dessen Ansicht übrigens auch Plato in seinem „Staate" (II, Kap. 3, S. 395 c) vollständig teilt.

1. Ebenso I, Kap. 5, § 5; Rhetorik I, Kap. 5, § 9; s. Aristotelia T. I, S. 149 fg. und 179.

Das Geliebtwerden dagegen macht an sich dem Menschen Vergnügen. Darum kann man wohl sagen, daß es besser ist, als das Geehrtwerden, und daß die Freundschaft an sich und um ihrer selbst willen wünschenswert ist.[2]

3. Auch scheint die Freundschaft wesentlich mehr in dem Lieben, als in dem Geliebtwerden zu bestehen. Das kann man an den Müttern sehen, deren Freude allein in dem Lieben besteht; denn manche Mütter übergeben ihre Kinder anderen zum Aufnähren, und im Bewußtsein, daß sie trotzdem lieben, verlangen sie nicht nach ihrer Gegenliebe, wenn beides zusammen nicht möglich ist, sondern es scheint ihnen zu genügen, wenn sie sehen, daß dieselben sich wohl befinden, und sie lieben ihrerseits dieselben auch dann, wenn jene aus Unwissenheit der Mutter nichts von dem, was sich gebührt, erweisen.

Kap. 10. Sekt. 4. Wenn also das Wesen der Freundschaft wesentlich mehr in der Liebe besteht, und wenn es ein Lob ist, seine Freunde zu lieben, so scheint das Lieben die eigentliche Tugend zu sein. Folglich: wo diese Liebe im Verhältnis mit der Würdigkeit der betreffenden Personen vorhanden ist, da sind die Menschen dauernde Freunde, und ihre Freundschaft ist es ebenfalls. — 5. Auf diese Weise dürften auch wohl die Ungleichen vorzugsweise Freunde sein können, denn so können sie sich gegenseitig ausgleichen.[3] Gleichheit und Ähnlichkeit aber ist Freundschaft, und zwar insbesondere die Ähnlichkeit, welche auf verwandter Tugend beruht, denn da die Tugendhaften an sich und ihrem Grundsatze nach beständig sind, so sind sie auch gegen einander beständig, sie haben ferner nie die Dienste anderer zu Schlechtigkeiten nötig und leisten solche ebensowenig anderen, ja, man kann sagen, sie verhindern vielmehr alle dergleichen Handlungen.[4] Denn den Tugendhaften ist es eigen, daß sie weder

---

2. Ebenso Rhetorik I, Kap. 6, § 12.

3. Nämlich wenn jeder den andern nach dem Maße mehr oder weniger liebt, als er es durch mehr oder weniger Vorzüge verdient. — Garve.

4. Goethe im „Tasso“:

„Die wahre Freundschaft zeigt sich im Versagen
Zur rechten Zeit; und es gewährt die Liebe

selbst sündigen, noch es ihren Freunden gestatten. Die Lasterhaften dagegen haben keine Beständigkeit in ihren Freundschaftsverbindungen, denn sie bleiben ja auch mit sich selbst nicht dauernd in Übereinstimmung; für eine kurze Zeit aber werden sie allerdings zuweilen Freunde, weil das gemeinsame Wohlgefallen an ihrer gegenseitigen Schlechtigkeit sie verbindet. — 6. Länger dauern die Freundschaften derer, bei denen der Nutzen oder das Angenehme das Bindemittel ist, nämlich so lange, als sie sich gegenseitig Vergnügen oder Hilfsleistungen zu gewähren vermögen.

Unter Entgegengesetzten scheint vorzugsweise diejenige Freundschaft statt zu haben, welche auf dem Nutzen basiert, so z. B. kann der Arme dem Reichen, der Unwissende dem Gelehrten Freund sein, denn was einer nötig hat, danach verlangt er und gibt dafür anderes als Gegengabe. In diese Kategorie kann man den Liebhaber und den Gegenstand seiner Liebe, den Schönen und Häßlichen setzen. Daher erscheinen denn auch die Liebhaber zuweilen lächerlich, wenn sie verlangen, ähnlich leidenschaftlich geliebt zu werden, als sie lieben. Wären sie freilich ähnlich liebenswürdig, dann könnten sie es meinetwegen verlangen, haben sie aber keine ähnlich liebenswürdigen Eigenschaften, so ist ihre Prätention lächerlich.

7. Vielleicht indessen ist der Satz, daß von zwei Entgegengesetzten das eine nach dem anderen begehrt, nicht an und für sich, sondern nur zufällig wahr. Das Begehren aber geht nach dem Mittleren, denn dies ist gut, d. h. zum Beispiel: für das Trockene ist es gut, nicht etwa, daß es ein Flüssiges werde, sondern zu dem mittleren Zustande zu gelangen, und ebenso für das Heiße und so fort. Doch lassen wir diese Dinge beiseite, denn sie sind unserem Gegenstande eigentlich fremd.

Gar oft ein schädlich Gut, wenn sie den Willen
Des Fordernden mehr, als sein Glück, bedenkt."

Neuntes Kapitel.

Kap. 11. Betr.

1. Es scheint nun, wie ich zu Anfang gesagt habe[1], der Satz richtig zu sein, daß es die Freundschaft mit denselben Personen und Dingen zu thun hat, wie die Gerechtigkeit. In jeder gesellschaftlichen Verbindung gibt es nämlich eine Art von Gerechtigkeit und somit auch von Freundschaft. So pflegen sich denn auch die Schiffs- und Kriegsgenossen „Freunde" zu nennen und ebenso die, welche mitsammen zu anderen Genossenschaften gehören. Doch geht ihre Freundschaft nur so weit, als sich ihre Genossenschaft erstreckt, denn so weit geht eben auch nur ihr Gerechtigkeitsverhältnis. Auch ist das Sprichwort: „Gemeinsam sind der Freunde Güter"[2] ganz richtig, denn Gemeinsamkeit ist es, worin die Freundschaft besteht.

2. Wirklich gemeinsam ist alles unter Brüdern und Kameraden[3], bei den anderen aber ist diese Gemeinsamkeit beschränkt, hier weiter, dort enger, wie ja auch die Freundschaften solche Gradunterschiede haben. Aber auch die Rechte und Pflichten der Gerechtigkeit sind verschieden; denn sie sind nicht ein und dieselben unter Eltern und Kindern und unter Brüdern gegen einander, und ebensowenig zwischen Kameraden und Bürgern, — und ebenso auch in den anderen Freundschaften. — 3. Ebenso verschieden sind mithin auch die Begriffe dessen, was in jedem dieser Verhältnisse ungerecht ist, und die Ungerechtigkeit steigert sich, je näher der ungerecht Behandelte uns befreundet ist. So z. B. ist es ein schwereres Vergehen, einen Kameraden um sein Geld zu bringen, als einen, der nur unser Mitbürger ist, und einem Bruder nicht Hilfe leisten schmählicher, als einem Fremden, und seinen Vater schlagen ein größeres Verbrechen,

---

1. D. h. zu Anfange des Abschnitts von der Freundschaft. S. oben Kap. 1, § 4, und unten Kap. 12 zu Anf.

2. Siehe über dies Sprichwort Aristoteles selbst IX, Kap. 8, § 2, und Mure't zu Era'smus, Ada'gia, I, 1, S. 15.

3. S. unten Kap. XI, § 5. Die Kameraden (griechisch Hetai'roi) sind Genossen irgend eines Vereins, einer freien Genossenschaft, die keine staatliche ist. S. Pauly's Realencyklopädie T. III, S. 1289 ff.

als jeden Menschen sonst. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß zugleich mit der Freundschaft sich auch die Rechte und Pflichten der Gerechtigkeit steigern, da beide mit denselben Dingen zu thun haben und sich gleich weit erstrecken.

4. Was die Genossenschaften anlangt, so erscheinen sie sämtlich als Glieder der Staatsgenossenschaft; denn die Menschen schließen sich auf der Lebensreise an einander an zur Erreichung irgend eines Nutzens und indem sie sich gegenseitig etwas von den zum Leben notwendigen Dingen gewähren. Und so glaubt man denn auch, daß selbst die Staatsbeginne sowohl ihr ursprüngliches Entstehen, als ihr Bestehen dem Nutzen verdanken. Denn ihn[4] haben die Gesetzgeber im Auge, und darum sagen sie: gerecht sei, was dem gemeinen Besten frommt.[5]

5. Alle übrigen Verbindungen nun streben nur nach einem partikulären Nutzen (während die bürgerliche Gesellschaft ganz und voll das allgemeine Beste zum Zweck hat), wie z. B. die Schiffahrtsgenossen nach dem Nutzen, der sich auf die Fahrt bezieht, sei dieser nun Erwerb von Geld oder sonst etwas dergleichen, die Kriegsgenossen nach dem, der sich auf den Krieg bezieht, möge nun Geld oder Sieg oder Eroberung einer Stadt das Ziel ihrer Wünsche sein; und ebenso auch die Phyle'ten und Demo'ten. Einige Verbindungen scheinen sogar nur Vergnügen zu ihrem Zwecke zu haben, wie die der Thiaso'ten und Erani'sten, bei denen es auf gemeinsame Opfer und geselliges Zusammensein abgesehen ist. Alle diese Vereine jedoch sind offenbar dem staatlichen Vereine untergeordnet; denn dieser hat nicht den momentanen Nutzen zur Absicht, sondern umfaßt das gesamte Leben.[6] Indem nun die

---

4. Der Nutzen ist hier das „gemeine Beste", das Gemeinwohl, das, was allen frommt.

5. Vgl. oben V, Kap. 1; Politik III, Kap. 4, § 7, und Kap. 7, § 1.

6. Der Text ist in diesem Paragraphen offenbar verdorben und schwerlich mit den bisherigen kritischen Hilfsmitteln herzustellen. Zum Glück leidet der Sinn des Ganzen nicht wesentlich unter dieser Textverderbnis, deren genauere Betrachtung ich einer Separatausgabe der beiden Bücher von der Freundschaft vorbehalten muß. — Zum Verständnis des Einzelnen diene Folgendes:

Schiffahrtsgenossen (Plote'res) sind Mitglieder einer Seehand-

Menschen in jenen Vereinen Opfer und bei Gelegenheit derselben Zusammenkünfte veranstalten, erweisen sie einerseits den Göttern Ehrenbezeigungen und verschaffen andererseits sich selbst vergnügliche Erholungen; — denn allem Anschein nach sind die Opfer und Zusammenkünfte in alter Zeit nach Einbringung der verschiedenen Feldfrüchte als eine Art von Erstlingsopfer angestellt worden, denn in solchen Zeitmomenten hatten die Menschen die meiste Muße.[1]

6. Alle solche Vereine also sind, wie wir sahen, nur Teile des staatlichen Vereins, und von jeder Art solcher Vereine wird auch eine besondere Art von Freundschaft der Mitglieder die Folge sein, deren Eigentümlichkeit durch Natur und Zweck des betreffenden Vereins bestimmt wird.

---

lungskompanie, welche nach einem Solonischen Gesetze berechtigt waren, sich ihre eigenen Statuten zu geben. S. Wachsmuth, Hellenische Alterthumskunde, II, 1, S. 236 und 190.

Kriegsgenossen sind wohl Mitglieder von Kompanieen, die es auf Freibeuterei zu Wasser und zu Lande gegen barbarische Völker abgesehen hatten (s. Wachsmuth II, 1, S. 64 und 196), also Kapergesellschaften.

Phyleten heißen die Mitglieder einer Phyle, d. h. einer statistischen Volksabteilung, deren es seit Kli'sthenes in Athen zehn gab. Die Unterabteilungen derselben heißen De'men, d. h. Landgemeinden, deren Zahl sich auf 174 belief, und deren Mitglieder Demo'ten. Jeder athenische Bürger gehörte zu einer Phyle und zu einem De'mos, und die Gehörigkeit zu dem letzteren war erblich. (S. Hermann, Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer, §§ 97 fg.) Unter diesen „Demoten" oder Gaugenossen bestand ein spezielles freundschaftliches Verhältnis, auf welches Pla'ton im Laches S. 180 e) anspielt, ein ethisches Verhältnis, das auf die gegenseitigen Pflichten Einfluß hatte. Vgl. unten IX, Kap. 2 zu Ende.

Thiasoten sind religiöse oder Kultgenossenschaften zur Begehung von Opfern und Opferfesten, mit denen ein gemeinsamer Schmaus verbunden war, zu dem jedes Mitglied einen Beitrag (E'ranos) steuerte; daher der Name Eranisten, d. h. Picknicksgenossen. (S. Böckh Staatshaushaltung der Athener, T. I, S. 264.) Solche Gesellschaften besaßen oft ansehnliche Fonds und wurden auch zu gegenseitigen Hilfsvereinen benutzt. Aristoteles legt auf solche Vereine großes Gewicht.

7. Über diese ältesten Opfer, ihre Jahreszeit und Bestimmung spricht Hora'z, (Epi'steln II, 1, 139—144) dieselben Gedanken aus. Man sehe Voß zu Virgil, Landbau, II, 380, und Creuzer, Symbo'lik, I, S. 181.

Zehntes Kapitel.

1. Was den Verfassungszustand eines Staates betrifft, so gibt Kap. 12. Bekk.
3 dreierlei Arten desselben und ebensoviele Ausartungen, welche
) zu sagen Verderbnisse dieser drei Verfassungsformen sind. Jene
rei ersten Staatsverfassungsformen sind: Königtum, Aristokratie Herrschaft der Besten) und drittens die Verfassung, bei welcher as Vermögen die Grundlage bildet und die wir angemessenerweise die timokra'tische nennen können, obschon man sie meist Verassung [1] schlechthin zu nennen pflegt.

2. Von diesen ist die beste das Königtum, die schlechteste die timokratie. Die Ausartung des Königtums heißt und ist Tyra'nnis; beide sind nämlich Alleinherrschaften, aber sie sind himmelweit von einander verschieden. Der Tyrann nämlich hat seinen Vorteil zum Zweck, der König den Vorteil der Unterthanen. Denn nur der ist ein wahrhafter König, der sich selbst genügend und an allen Gütern und Vorzügen überragend ist. Ein solcher aber hat durchaus nichts weiter für sich nötig, er kann also schwerlich sein Absehn auf das richten, was ihm, wohl aber auf das, was seinen Unterthanen förderlich und nützlich ist. Ist er nicht von dieser Beschaffenheit, so mag er wohl irgend ein durchs Los erwählter Herrscher sein, aber nicht ein König (im wahren Sinne des Worts). [2] Diesem wahren Königtume ist die Tyrannis gerade entgegengesetzt, denn der Tyrann verfolgt seinen eigenen Nutzen. Auch springt es bei ihr so recht in die Augen, daß sie die schlechteste (Staatsform) ist; das Schlechteste aber ist das, was den Gegensatz zu dem Besten bildet.

---

1. Wir sagen „Republik". Diese nennt Aristoteles die „timokratische" (von Time' = Census), weil in ihr „der Census für die Bewerber um öffentliche Ämter nach einem für die Mehrzahl der Ackerlose geltenden Durchschnitte geschieht". Kortüm, Zur Geschichte hellenischer Staatsverfassungen S. 11. Über die dreifache Einteilung der Verfassungen s. die Einleitung zu unserer Übersetzung der Aristotelischen Politik S. 71 ff.

2. Ich lese mit guten Handschriften: ἡ βασιλεύς.

3. Das Königtum aber ist diejenige Regierungsform, aus der der Übergang zur Tyrannis stattfindet, denn die Tyrannis ist eine Fäulnis der Monarchie, und ein böser König wird natürlich Tyrann. Der Übergang dagegen aus Aristokratie in Oligarchie geschieht durch die Schnelligkeit derer, welche die Regierung in Händen haben, nämlich wenn diese die Güter und Würden des Staates ohne Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit verteilen, alle oder doch die meisten Güter sich selbst und die Regierungsämter immer denselben Personen und Familien zuteilen und das Reichsein als das Höchste ansehen. Da sind es denn wenige, welche die Herrschaft führen, und Schlechte statt der Besten und Wackersten. — Aus Timokratie endlich geht es über in Demokratie, denn das sind Grenznachbarn. Auch die Timokratie nämlich will Massenherrschaft sein, und alle, die in ihr den Census[3] besitzen, sind auch wirklich Gleichberechtigte.

Am wenigsten fehlerhaft[4] ist nun die Demokratie, weil sie ja nur um weniges sich von der Form der Timokratie entfernt.

4. Die Umwandlungen der Staatsverfassungen vollziehen sich also hauptsächlich auf die angegebene Art und Weise, weil so der Übergang durch die kleinsten und leichtesten Veränderungen geschieht. Abbilder und gleichsam Modelle von jenen Staatsverfassungen kann man auch in den Familien sehen. So z. B. ist das Verhältnis des Vaters zu seinen Söhnen ein Bild des Königtums; denn die Kinder sind Gegenstand der Sorge des Vaters. Daher nennt auch Home'r den Zeus Vater, denn das Königtum will ein väterliches Regiment sein. — Bei den Persern dagegen ist das Regiment des Vaters ein tyrannisches, denn sie behandeln ihre Söhne wie Sklaven.[6] Tyrannisch ist aber auch das Verhältnis des Herrn zu

3. Wachsmuth I, 1, S. 105 ff.

4. Nämlich unter den Ausartungen (Parekba'sen) der drei Verfassungsformen.

5. Vgl. Aristoteles, Politik, I, Kap. 5, § 2.

6. Dies ist die einzige Belegstelle über das Verhältnis der väterlichen Gewalt in Persien, welche von dem hellenischen, wie es z. B. zu Aristoteles' Zeit in Athen sich gestaltet hatte, sehr abwich. S. Wachsmuth II, 1, S. 172 ff.; Dacier, Attischer Prozeß; S. 288 ff.; S. 477.

Sklaven, denn hier ist es der Nutzen des Herrn, für den alles geschieht. Allein dies Verhältnis ist ein richtiges[7], jenes persische dagegen ein falsches; denn nach Maßgabe der Verschiedenheit der beherrschten Personen müssen auch die Arten der Herrschaft verschieden sein.

5. In der Vereinigung von Mann und Weib ist das Verhältnis ein aristokratisches, denn hier herrscht der Mann als der Würdigere, aber nur in allen denjenigen Dingen, wo der Mann handeln soll und muß, während er dagegen dem Weibe alles das überläßt, was für sie paßt. Macht der Mann in allem und jedem den Oberherrn, so verwandelt er sein Regiment in Oligarchie, denn dazu ist er nicht durch seine höhere Würdigkeit berechtigt, und er herrscht nicht mehr bloß, weil und insoweit er der Bessere ist. Bisweilen aber sind es auch die Frauen, welche das Regiment führen, wenn sie Erbtöchter sind. In solchen Fällen ist denn natürlich die Basis der Herrschaft nicht Tüchtigkeit, sondern Reichtum und Macht, gerade wie in den Oligarchieen.[8]

---

7. Vgl. darüber Aristoteles, Politik, I, Kap. 2, § 13; Kap. 5, § 11. Der Sklave ist ein „beseeltes Werkzeug" (s. unten Kap. 11, § 6). Für den wirklichen Sklaven paßt nur eine tyrannische Herrschaft (Politik III, Kap. 9, § 3 ff.). Sofern der Sklave aber daneben auch Mensch ist, nimmt Aristoteles auch ein menschliches Verhältnis des Herrn zu ihm in Anspruch. S. Politik I, Kap. 5, § 11.

8. Nach Aristoteles ist also das eheliche Verhältnis (die Koinonie' oder der Verein von Mann und Weib) der Aristokratie, d. h. der Regierungsform und Verfassung, wo die Besten und Tüchtigsten herrschen, nur dann gleich, wenn jeder Teil hinsichtlich der ausübenden Gewalt in den Verhältnissen des täglichen Lebens sich in den durch Natur und Sitte gegebenen Schranken hält, wenn also die Frau die höhere Natur des Mannes anerkennt (Politik I, Kap. 2, § 12). Oligarchisch dagegen wird das Verhältnis, wenn der Mann den absoluten Haustyrannen spielt (κυριεύων), sich in das Departement der Frau mischt, den Topfgucker macht, oder wenn die Frau, fußend auf das zugebrachte Vermögen, sich das Regiment aneignet. Solche „Erbtöchter", d. h. Töchter, denen nach dem Erlöschen des Mannesstammes in einem Geschlechte das gesamte Vermögen zufiel (s. Wachsmuth II, 1, 169 und 173), verheiratete der Staat gewöhnlich an den nächsten Verwandten; und sie genossen überhaupt vorzugsweise den staatlichen Schutz. In Sparta waren zu Aristoteles' Zeit zwei Fünftel des Grundbesitzes in den Händen der Frauen, die daher dort großen politischen Einfluß hatten (Politik II, Kap. 6, §§ 10 ff.),

6. Das Verhältnis der Brüder zu einander gleicht einem timokratischen; sie sind nämlich gleichberechtigt, außer insoweit sie durch ihr Alter von einander verschieden sind. Daher auch, wenn dieser Unterschied sehr bedeutend ist, ihre Freundschaft nicht mehr eine brüderliche sein kann. Demokratie endlich findet sich hauptsächlich in solchen Häusern, wo das Familienoberhaupt ganz fehlt — denn da sind alle gleich — und ferner in solchen, wo das Oberhaupt ein schwacher Mann ist und jeder einzelne thun und lassen kann, was er will.

Elftes Kapitel.

Kap. 13. Bekk. 1. In jeder von diesen Staatsverfassungen nun hat die Freundschaft genau denselben Umfang, wie das Rechtsverhältnis; das Freundschaftsverhältnis des Königs zu seinen Unterthanen besteht in einem überwiegenden Wohlthun; denn er ist ein Wohlthäter seiner Unterthanen, sofern er als ein guter eifrig für sie sorgt, damit sie sich wohl befinden, wie der Hirt für seine Schafe [1], daher denn auch Home'r seinen Agame'mnon den „Hirten der Völker" nannte. — 2. Solcher Art ist nun auch die väterliche Freundschaft, nur daß sie von der königlichen sich durch die Größe der Wohlthaten unterscheidet, denn der Vater ist Urheber des Daseins, das für das höchste von allen Gütern gilt, und ihm dankt das Kind zugleich seine Ernährung und Erziehung. Dies Verhältnis erstreckt sich im Bewußtsein der Menschen auch auf die Voreltern, und es ist eine Anordnug der Natur, daß der Vater über die Söhne, die Voreltern über die

---

was Aristoteles sehr tadelt. — Überhaupt war im Altertum das „Pantoffelregiment" verbreiteter, als man meistens denkt. Mena'nder, der griechische, und Plau'tus, der römische Lustspieldichter, bezeugen es hinreichend. Schon Phoky'lides, der griechische Lyriker (lebend im sechsten Jahrh. vor Christi Geburt), warnt davor, „eine reiche Frau heimzuführen", weil man sonst „ihr Sklave werde".

1. Ein uralter, auch aus der Bibel (Ezechiel Kap. 34 und sonst) bekannter Vergleich. Vgl. Platon, Gesetze IV, S. 713 c, und Sueto'n, Tibe'rs Leben, Kap. 32.

Nachkommen und der (wahre und echte) König über seine Unterthanen das herrschende Element bildet.

3. Diese Freundschaften sind aber Verhältnisse der Überlegenheit des einen Teils über den andern. Daher werden denn auch die Eltern geehrt.[2] Ebenso ist natürlich auch hier das Rechtsverhältnis unter beiden Teilen nicht eines und dasselbe, sondern verschieden nach der persönlichen Würdigkeit; denn ebenso ist es auch die Freundschaft. — 4. Und zwar besteht zwischen Mann und Frau dieselbe Freundschaft, wie in der Aristokratie; denn die Tugend (Tüchtigkeit) ist hier der Maßstab, dem Besseren wird das größere Gut zu Teil, und einem jedem das ihm Angemessene. Und ebenso ist es auch mit dem Rechte. — 5. Die Freundschaft unter Brüdern dagegen ist der kameradschaftlichen[3] ähnlich, denn sie sind Gleiche und Altersgenossen, und solche haben (meist) übereinstimmende Bildung[4] und Sitten. Ihrer Verbindung ist somit auch die timokratische ähnlich, denn in der timokratischen Verfassung[5] wollen die Bürger ebenfalls gleich und von gleichem Werte sein, das Herrschen ist somit auf jeden einzelnen und in gleichem Maße verteilt, und auf gleiche Weise natürlich auch die Freundschaft.

6. In den Ausartungen dieser drei Verfassungen dagegen ist ebenso, wie die Gerechtigkeit, auch die Freundschaft aufs engste beschränkt, und am allerengsten in der schlechtesten derselben. Denn in der Tyrannis gibt es wenig oder gar keine Freundschaft. Denn wo der Herrscher und der Beherrschte gar nichts Gemeinsames haben, da ist auch keine Freundschaft möglich, weil ja auch kein Rechtsver-

---

2. Man ergänze: und nicht bloß geliebt. Die Eltern zu ehren gebot schon ein Spruch des Pytha'goras (Dio'genes Laë'rtius VIII, 23). Verehrung, Ehrerbietung, ist das einzige, was die Kinder den Eltern vergeltend für die empfangenen Wohlthaten darbringen können. S. unten Kap. 14, § 3, und Ad. Stahr, Aristoteli'a, I, S. 150.

3. S. oben Kap. 9.

4. Ich lese mit vier Handschriften Bekkers ὁμοπαθεῖς statt ὁμοπαθεῖς) und beziehe mich dafür auf das, was Aristoteles weiterhin, Kap. 12, §§ 3—6, über denselben Gegenstand sagt, wo er die Gleichheit der Erziehung und Bildung unter Geschwistern als Bindemittel hervorhebt.

5. D. h. in der „Republik", wo alle Bürger gleichberechtigt sind.

hältnis stattfindet, sondern nur ein Verhältnis, wie das des Künstlers zum Werkzeug, der Seele zum Leibe, des Herrn zum Sklaven. Alle diese Werkzeuge, Objekte, werden nämlich von denen, die sich ihrer bedienen, zwar gut behandelt[6], aber ein Freundschaftsverhältnis zu unbeseelten Dingen ist ebensowenig möglich, als ein Rechtsverhältnis; auch nicht zu einem Stiere oder Pferde und selbst nicht zu einem Sklaven als solchem. Denn sie haben nichts Gemeinsames. Der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug und das Werkzeug ein unbeseelter Sklave.

7. Ich sage: zu dem Sklaven als solchem ist kein Freundschaftsverhältnis möglich, wohl aber zu dem Sklaven insofern er Mensch ist.[7] Denn ich meine, es gibt für jeden Menschen gewisse Gerechtigkeitspflichten gegen jeden, der im stande ist, an Gesetz und Vertrag teilzunehmen. Damit kann der Sklave auch an Freundschaft teilnehmen, insofern er Mensch ist. — 8. Einen, wenn auch sehr kleinen, Spielraum haben somit die Verhältnisse der Freundschaft und Gerechtigkeit auch in den Tyrannieen, den größten dagegen noch in den demokratischen Verfassungen, weil hier die Bürger als Gleiche vieles Gemeinsame haben.

Zwölftes Kapitel.

Kap. 14. Bekk. Alle Freundschaft besteht also, wie gesagt, in einer Gemeinschaft[1], nur die verwandtschaftliche und die hetairi'stische kann man etwa davon ausnehmen, dagegen die politische, die der Phy'leten,

6. Der Tischler geht gut um mit seiner Säge und seinem Bohrer, damit sie leisten können, wozu sie dienen. Aristoteles, Eudemische Ethik, VII, Kapitel 10.

7. Vgl. Aristoteli'a, T. I, S. 181—192; Politik I, Kap. 6 und Kap. 13. Ein gleichzeitiger dramatischer Dichter, Phile'mon, singt in eben dieser Humanitätsgesinnung:

Ist einer Sklav' auch, hat er Fleisch doch so wie wir,
Denn keiner wird als Sklav' geboren irgendwann;
Das Schicksal ist's, das seinen Leib zum Sklaven macht.

1. D. h. in einer gesetzlich geordneten staatlichen Gesellschaft, wofür Aristoteles den Ausdruck Koinonie braucht.

der Schiffahrtsgenossen u. s. w. tragen vielmehr den Charakter geordneter Gemeinschaften, denn sie beruhen so zu sagen auf einer gewissen Übereinkunft. Auch die Gastfreundschaft[2] kann man dazu rechnen.

2. Was die verwandtschaftliche anlangt, so sehen wir, daß sie aus vielen Arten besteht, die aber insgesamt auf das Verhältnis des Vaters zu den Kindern zurückgehen. Die Eltern nämlich lieben ihre Kinder als ein Stück ihrer selbst, die Kinder ihre Eltern, weil sie von ihnen ihr Dasein haben. Allein die Eltern sind sich dieses Verhältnisses in höherem Grade bewußt, als die Kinder, und das Band, welches den Urheber eines anderen Daseins mit dem von ihm Erzeugten verbindet, ist ein weit innigeres, als dasjenige, welches das Geschaffene mit seinem Schöpfer verbindet. Denn das, was aus dem Ganzen als Teil stammt, ist dem, wovon es stammt, als Eigentum verwandt und zugehörig, wie z. B. ein Zahn, ein Haar u. s. w. zum menschlichen Organismus gehört, aber umgekehrt gehört der letztere entweder gar nicht oder doch nur in geringerem Grade dem aus ihm erwachsenen Teile an. Auch durch die größere Länge der Zeit sind die Eltern enger mit den Kindern verbunden, als die Kinder mit den Eltern. Denn die Eltern lieben ihre Kinder vom Augenblicke der Geburt an, diese aber lieben ihre Eltern erst, wenn sie an Alter vorgeschritten und zu Einsicht und Empfindung gelangt sind. Diese längere Beschäftigung mit ihren Kindern von der Geburt an ist auch der Grund, weshalb die Mütter ihre Kinder mehr lieben, als die Väter.[3]

---

2. Vgl. oben Kap. 3, § 4. — Der Sinn des Paragraphen ist: obgleich bei allen Freundschaften ein gewisses geordnetes Übereinkommen hinsichtlich der Rechte und Pflichten stattfindet, so ist dies doch bei manchen Arten von Freundschaft überwiegend mehr, als bei andern, der Fall, nämlich bei allen denen, welche infolge irgend einer bürgerlich-staatlichen Verbindung sich bilden. Diese begreift Aristoteles unter der Bezeichnung der koinonischen Freundschaften, d. h. der politischen. S. Eudemische Ethik VII, 10.

3. Die Gründe der größeren Mutterliebe entwickelt Aristoteles genauer unten IX, Kap. 4 und Kap. 7. Auch Euripides spricht diese Beobachtung aus in dem Fragmente eines seiner verlorenen Dramen (XVII, S. 484 ed. Beck.):

3. Noch einmal also: Eltern lieben ihre Kinder wie sich selb — denn die Wesen, die von ihnen stammen, sind sozusagen i zweites Selbst —, Kinder dagegen die Eltern als die natürlich Quelle ihres Daseins; Brüder endlich lieben sich unter einander, weil die Quelle ihres Daseins eine gemeinsame ist, denn die Identität in Beziehung auf diese gemeinsame Quelle macht sie selbst unter einander identisch.[4] Daher rühren Ausdrucksweisen[5] wie „dasselbe Blut" und „dieselbe Wurzel" und dergleichen mehr zur Bezeichnung der Geschwister, denn sie sind wirklich ein und dasselbe, obschon zu verschiedenen Persönlichkeiten gesondert.

4. Ein Großes thut ferner zur Freundschaft der Brüder unter einander auch das Element der gemeinsamen Auferziehung und der Gleichalterigkeit; denn „Gleich und gleich" — sagt das Sprichwort und gleiche Sitten machen gute Kameraden, daher denn auch die Brüderfreundlichkeit die meiste Ähnlichkeit mit der geselligkameradschaftlichen hat. Das freundschaftliche Zusammengehörigkeitsverhältnis der Vettern und anderen Verwandten beruht auf ihrer Abstammung von Brüdern; sie sind nämlich Freunde, weil sie von einem und demselben stammen. Sie stehen aber zu einander näher oder

---

Mehr, als der Vater, liebt die Mutter stets ihr Kind,
Warum? Sie weiß, es ist ihr eignes, jener — glaubt's!

womit die komische Wendung des Te'lemach bei Ho me'r, Odysse', I, 215 zu vergleichen ist:

Freilich die Mutter, sie sagt's, er sei mein Vater, jedoch ich
Weiß das nicht, denn keiner ja kennt seinen eigenen Ursprung.

Ebenso der griechische Komödiendichter Me nan der:

Wer ihn erzeugte, weiß kein Mensch jemals genau,
Da gilt Vermutung nur und Glaube allerwärts!

4. Ethische Anwendung des mathematischen Satzes, daß zwei Größen, die einer dritten gleich sind, auch untereinander selbst gleich sind. Seien die Eltern = A, die Kinder gleich B und C, so ist die Formel:

A = B und
A = C,
folglich B = C.

5. Die griechischen Dichter sind reich an solchen, von Ho mer an.

ferner, je nachdem ihr Ahnherr ihnen noch nahe oder schon fern gerückt ist.

5. Die Freundschaft, welche Kinder gegen ihre Eltern, und die Liebe, welche Menschen gegen Götter empfinden, hat zum Objekte ein Gut, und zwar ein überschwenglich überragendes. Denn die Eltern haben ihnen die höchst möglichen Wohlthaten erwiesen, sind Urheber ihres Daseins, haben für ihre Auferziehung und später für ihre Bildung und ihren Unterricht gesorgt.

6. Diese auf Blutsverwandtschaft beruhende Freundschaft hat nun ferner auch das Angenehme und das Nützliche in höherem Grade in sich, als die Freundschaft blutfremder Personen, weil eben auch das Leben von Blutsverwandten sich in engerer Gemeinsamkeit bewegt. Auch findet sich in der brüderlichen Freundschaft genau alles, was in der kameradschaftlich-geselligen enthalten ist, und in noch höherem Grade, wenn die Brüder gute und rechtschaffene Menschen und wenn sie überhaupt einander ähnlich sind; denn sie gehören enger zu einander, ihre gegenseitige Liebe datiert von ihrer Geburt an, und sie sind, als von denselben Eltern Erzeugte, gleicher an Sitten und Charakter und haben gleiche Erziehung und Bildung genossen, und endlich ist diejenige gegenseitige Prüfung, welche durch die Länge der Zeit geschieht, bei ihnen die vollständigste und sicherste. — Analo'g* mit der brüderlichen verhält es sich auch mit den Beziehungen der Freundschaft unter den anderen Verwandten.

7. Mann und Frau und Frau und Mann halten Freundschaft nach einem Grundgesetze der Natur.[6] Denn der Mensch ist ein Wesen, das von der Natur noch mehr auf die eheliche Vereinigung hingewiesen ist, als auf die politische, weil die Familie ein Früheres und Notwendigeres ist, als der Staat, und weil der Trieb, Kinder zu erzeugen, allen lebenden Geschöpfen gemeinsamer ist, als sonst irgend etwas. Der Unterschied ist hier nur der, daß bei allen anderen lebenden Wesen die Vereinigung nicht weiter geht, als bis zum Zeugen, die Menschen dagegen paaren sich nicht bloß der Kinder-

6. Vgl. Politik I, Kap. 2, §§ 1 fg.; Poe'tik, Kap. 16.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deut'schland ü'ber a'lles.

erzeugung wegen zu einander[7], sondern auch zur Hilfeleistung für die Bedürfnisse des Lebens. Denn unmittelbar nach ihrer Vereinigung erfolgt alsbald eine Sonderung der Geschäfte, und der Mann übernimmt andere Pflichten und Thätigkeiten, als die Frau. Somit helfen und ergänzen sie sich gegenseitig, indem sie jeder sein Eigentümliches auf das Gemeinsame verwenden.[8] Daher ist in dieser Freundschaft auch ebensowohl das Nützliche, als das Angenehme enthalten. Sind die Gatten tüchtige und treffliche Menschen, so kann das Band ihrer Freundschaft auch gar wohl Tugend sein — denn jedes der beiden Geschlechter hat seine eigene Tugend —, und in solchem Falle haben sie jeder ihre Freude an allem, was mit solcher Tugend des anderen zusammenhängt. Für ein starkes Band endlich dürfen die Kinder gelten, — weshalb denn auch kinderlose Eheleute sich schneller scheiden, — denn die Kinder sind ein gemeinsames Gut, und alles Gemeinsame hält die Menschen zusammen.

8. Die Frage endlich: wie ein Mann mit seiner Frau und überhaupt ein Freund mit dem Freunde sich in den Verhältnissen des gemeinsamen Lebens benehmen soll, scheint auf nichts anderes hinauszulaufen, als auf die Frage nach dem hier obwaltenden Rechtsverhältnis. Denn dieses ist nicht eines und dasselbe, wenn der andere unser Freund und wenn er ein Fremder oder wenn er ein Umgangsgenosse oder ein Schulfreund ist.[9]

Dreizehntes Kapitel.

Kap. 15. Bekk. 1. Da es nun, wie oben[1] gesagt worden, dreierlei Arten von Freundschaften gibt und da in jeder derselben Freunde entweder

7. Vgl. Ökono'mik, Kap. 3 und 4, S. 5 Göttling; Cicero, Von den Pflichten I, 17, 54.

8. Beide ihre eigentümlichen Kräfte auf ein gemeinsames Ziel richten oder, wie Aristo'teles wörtlich sagt: „in die gemeinsame Kasse thun".

9. Oben Kap. 9 sagt Aristoteles, das Verhältnis von Pflichten und Rechten sei verschieden, je nach dem Verhältnis der Individuen zu einander. Dies wird im 13. Kapitel weiter entwickelt.

1. Im zweiten Kapitel dieses Buches.

einander gleich sind oder einer den andern an Wert und Leistungen übertragt — denn bei der auf Tugend beruhenden Freundschaft schließen ebensowohl gleich Gute mit einander Freundschaft, als ein Besserer mit dem Geringeren, und ebenso kann bei Personen, bei denen das Angenehme oder das Nützliche die Basis der Freundschaft bildet, das, was der eine dem anderen leistet, ein Gleiches oder ein Ungleiches sein — so ist die erste Regel: die Gleichen haben die Pflicht der Gleichheit, an Liebe und sonstigen Freundschaftsbeweisen einander *nach dem Gleichheitsverhältnisse* Gleiches zu leisten, während dagegen die Ungleichen sich so auszugleichen haben werden, daß der Geringere etwas zu leisten strebt, das den höheren Leistungen des anderen *analog* ist.[2]

2. Die bekannten gegenseitigen Anklagen und Vorwürfe kommen aber entweder allein oder doch vorzugsweise nur in der auf den Nutzen basierten Freundschaft vor, und das hat seinen guten Grund. Denn die Freunde, welche es um ihrer Tugend willen sind, streben nach nichts eifriger, als einander Gutes und Liebes zu thun, weil dies eben das Eigentümliche der Tugend und Freundschaft ist. Unter Menschen aber, deren Wettstreit *dies* Ziel hat, kann es Anklagen und Streitigkeiten geben; denn kein Mensch ist böse auf den, der ihm Gutes thut, sondern wenn er ein freies Herz hat, ist seine einzige Waffe dagegen, daß er jenem selbst wieder Gutes thut. Der Freund aber, der es dem anderen an Tugend und Leistungen zuvorthut, wird sicherlich daraus, da er ja erlangt, was er wünscht, dem Freunde keinen Vorwurf machen; denn sowohl er, wie sein Freund, wünschen ja beide das Gute zu thun.

3. Auch da, wo Vergnügen das Bindemittel der Freundschaft ist, kommt es zu solchen gegenseitigen Anklagen nicht leicht. Denn wenn jeder an dem täglichen Verkehr mit dem anderen sein Vergnügen hat, so hat er ja, was er begehrt. Ja, ein Mensch, der einem solchen Freunde darüber Vorwürfe machen wollte, daß ihn

2. Cicero in seinem Unverstande sucht diesen Gedanken, der ihm nicht zu Kopfe will, mit allerhand wohlfeilen Tiraden lächerlich zu machen (in seinem Läl'ius Kap. 16, § 58) und bedenkt nicht, daß er selbst denselben (Kap. 9, § 32) Satz vorher richtig hingestellt hatte.

sein Umgang nicht amüsiere, würde in einem lächerlichen Lichte erscheinen, da es ihm ja freisteht, in solchem Falle nicht mit ihm Umfang zu pflegen. — 4. Dagegen ist die Freundschaft, welche auf den Nutzen basiert, die eigentlich vorwurfsreiche. Denn wo Menschen des Vorteils wegen mit einander verkehren, da verlangen sie immer Höheres, sind immer der Meinung, weniger zu erhalten, als ihnen zukomme, und werfen einander vor, daß sie nicht gerade so viel erhalten, als sie bedürfen, da sie es doch verdienten, während doch kein Wohlthäter im stande ist, so viel zu leisten und zu beschaffen, als die Empfänger bedürfen![3]

5. Es scheint aber, daß es, so wie es ein zweifaches Recht gibt, — ein ungeschriebenes und ein gesetzliches, — so auch bei der auf den Nutzen basierten Freundschaft eine zweifache Freundschaftspflicht gibt, nämlich eine ethische und eine gesetzliche. Die gegenseitigen Vorwürfe entstehen also größtenteils dann, wenn solche Freunde bei Eingehung von gegenseitigen Verbindlichkeiten durch Annahme von Freundschaftsdiensten nicht von demselben Gesichtspunkte ausgehen.[4]

6. Die Nutzensfreundschaft, welche ich die gesetzliche nenne, ist zunächst diejenige, welche auf mündlich bestimmte Bedingungen hin stattfindet; sie ist entweder reines Marktgeschäft, wobei es heißt: „Geld für die Ware!“ oder sie ist etwas anständiger und stundet die Gegenleistung „auf Zeit“, doch wohl zu merken so, daß das „Was für was“ nach gegenseitiger Übereinkunft festgestellt wird. Hier ist die Schuldverbindlichkeit klar und unzweideutig, das Freundschaftliche aber dabei ist der gewöhnte Aufschub, weshalb denn auch in manchen Staaten über solche Schuldverbindlichkeiten keine Prozesse gestattet sind, sondern die Meinung vorherrscht, daß die, welche auf Treu und Glauben ein Geschäft mit einander gemacht haben, sich auch bei dieser Garantie zu beruhigen haben.[5]

---

3. Vgl. oben V, Kap. 7, §§ 1 ff.

4. D. h. wenn sie bei ihren Forderungen und Ansprüchen andere Rechte zu Grunde legen, als die sie bei der Eingehung ihres Freundschaftsverhältnisses sich gegenseitig eingeräumt hatten.

5. Wie dies zu verstehen sei, erläutert Aristoteles im folgenden Buche Kap. 1, § 9. — Bei den Athenern fand eine solche Berücksichtigung des

7. Die ethische Nutzensfreundschaft dagegen verfährt bei ihren Leistungen nicht unter mündlich fest bestimmten Bedingungen, sondern was sie dem andern thut, das thut sie ihm als einem Freunde, macht damit ihm ein Geschenk oder wie man es sonst nennen will.[6] Dabei verlangt aber doch der Leistende im Stillen, das Gleiche oder mehr wieder zu empfangen, als wenn er seine Leistung nicht umsonst gegeben, sondern nur geborgt hätte. — 8. Erfolgt daher die Ausgleichung nicht auf solche Art, wie er bei seiner Leistung im Sinne gehabt hatte, so wird er sich beklagen. Das kommt aber daher, daß zwar alle oder doch die meisten Menschen das Sittlich-Schöne wollen, aber doch für sich das Vorteilhafte vorziehen. Nun ist es etwas Schönes, jemand Gutes zu thun ohne den Gedanken an Wiedervergeltung; aber etwas Gutes sich anthun lassen, ist vorteilhaft.

9. Als allgemeine Regel gilt also für den, der mit jemand im Verhältnisse der von mir als ethische bezeichneten Nutzensfreundschaft steht: Erstatte wieder, wenn du dazu im stande bist, den Wert dessen, was du empfingest, und zwar unaufgefordert, sobald du merkst, daß der andere aus eigennütziger Absicht handelte — denn zur wahren Freundschaft muß man keinen Menschen zwingen[7] —; gestehe dir also lieber, daß du dich von vorn herein in ihm geirrt und von einem Menschen Dienste und Leistungen angenommen habest, von dem du solche nicht hättest annehmen müssen,

---

freundschaftlichen Elements in Geschäften und Verträgen nicht statt (s. Wachsmuth II, 1, S. 223 ff.), denn dort mangelte überhaupt die hohe Geltung des bloßen Wortes bei Verträgen, und Eid und Zeugen waren ein allgemein beobachtetes Sicherheitsmittel (Wachsmuth II, 1, S. 175). Dagegen bei den Juden herrschte, wie wir später sehen werden, der von Aristoteles hier erwähnte Rechtsgrundsatz. S. Nicolaus Damascenus, S. 314 der Leipziger Ausg.

6. Es fehlt augenscheinlich, wie man auch aus dem Folgenden sieht, dem Philosophen ein entsprechender Ausdruck zur Bezeichnung eines ohne Ansprüche auf Wiedererstattung oder Gegenleistung gewährten Freundschaftsdienstes.

7. Ergänze: das würdest du aber thun, wenn du die Wiedererstattung des geleisteten Dienstes weigertest und somit den andern faktisch überzeugen wolltest, daß er das dir Geleistete als wahrer Freund, ohne eigennützige Absicht, geleistet habe. Der Ausdruck selbst ist wohl als proverbiell zu denken, wie bei Sophokles, Ödipus auf Kolonos, V. 772 u. a.

nämlich von einem, der nicht dein wahrer Freund war und nicht uneigennützig handelte, und gleiche deshalb deine Verbindlichkeit so aus, als wäre dir der Dienst mit der bestimmt ausgesprochenen Bedingung solcher Ausgleichung erzeigt worden. Auch pflegt man ja als Empfänger in solchen Fällen wohl bekannt zu haben, daß man sich revanchieren werde, *wenn man es vermöge*, — denn natürlich von einem, der dazu völlig außer stande ist, dürfte es ja selbst der Geber nicht verlangen. Also Resultat: wenn man dazu im stande ist, so muß man die empfangene Leistung erwidern. Von vorn herein aber hat man wohl zuzusehen, von wem und unter welcher Bedingung man eine Gutthat annimmt, damit man sich unter solchen Umständen entweder dazu bequeme oder nicht.

10. Eine schwierige Frage ist ferner die, ob der Wert der Wohlthat nach dem Nutzen, den der Empfänger davon hat, bemessen werden und *diesem* gemäß die Wiedervergeltung geschehen müsse, oder nach dem, was sie den Wohlthäter kostet. Gewöhnlich behaupten nämlich die, welche Wohlthaten empfangen haben, sie hätten von den Wohlthatenerweisenden Dinge empfangen, die für diese Kleinigkeiten gewesen wären und die sie ebensogut auch von anderen hätten bekommen können, mit einem Worte: sie verkleinern den Wert des Empfangenen; die anderen dagegen behaupten umgekehrt: jene hätten von ihnen das Höchste erhalten, was in ihren Kräften gestanden, Dinge, die von anderen nicht zu erhalten gewesen wären und in Gefahren und gefährlichen Bedrängnissen.

11. Ich meine nun: hier ist doch wohl, da das Freundschaftsverhältnis, von dem wir reden, auf den Nutzen basiert, der Vorteil des Empfängers das richtige Maß! Denn dieser ist der bedürfende Teil, und der andere hilft seinem Bedürfnisse in der Meinung ab, das Gleiche in Zukunft wieder zu empfangen. Die Größe der Hilfsleistung ist also gleich dem Vorteile, den der andere davon gehabt hat, und dieser muß somit offenbar eben so viel wieder leisten, als er durch die Wohlthat des anderen gewann oder auch noch mehr, denn dies letztere ist anständiger.[8]

8. So lehrt schon der alte Dichter *Hesiodos* in seinen „Hauslehren" (Werke und Tage V. 349 ff.):

Dagegen in den Freundschaften, welche auf Tugend gegründet sind, finden, wie gesagt, Anschuldigungen solcher Art überhaupt gar nicht statt. Als Maß erscheint hier die Gesinnungsabsicht des Gebers; denn im Gebiete der Tugend und Sittlichkeit ist die Gesinnungsabsicht das wesentliche.[9]

Vierzehntes Kapitel.

1. Auch in den Freundschaften unter ungleichen Personen pflegen leicht Zwistigkeiten zu entstehen. Denn da macht jeder von beiden Teilen meist größere Ansprüche, als der andere ihm zugestehen will, und wenn das geschieht, so löst sich die Freundschaft auf. Kap. 16. Bekk.

Einerseits ist nämlich der den anderen an innerem Werte Überragende der Ansicht, daß ihm mehr zukomme, weil ja dem Guten und Tüchtigen überall mehr eingeräumt werde. Ganz ebenso räsonniert auch der, welcher (in der Nutzensfreundschaft) den größeren Vorteil gewährt. Denn, sagt er, einer, der mir nichts leistet, darf auch nicht gleiche Ansprüche mit mir erheben. Denn das würde ja auf Leiturgie[1] und nicht auf Freundschaft herauskommen, wenn die

---

„Laß gut messen vom Nachbar, und gib die empfangene Wohlthat
Heim in demselbigen Maß und reicher noch, wenn du es thun
kannst."

Andere ähnliche Sprüche findet man bei den Auslegern zu Horaz, Epi'steln, I, 7, V. 20 ff.; Cicero, Pflichten, I, 15, 48.

9. Wie das Aristoteles oben im 2. Kapitel des VI. Buches (vgl. mit III, Kap. 3) auseinandergesetzt hat. Man sehe auch Delbrück, Ethicorum Nicomacheorum adumbratio (Halle 1790), S. 25. Dieselbe Betrachtung wird im ersten Kapitel des folgenden neunten Buches (§ 5) wieder aufgenommen.

1. Leiturgie bedeutet einen Dienst, eine Leistung für das gemeine Wesen, die ein Privatmann als Ehrensache zu übernehmen hatte. Solche Leiturgieen waren z. B. die „Choregie", d. h. Besorgung und Ausstattung eines Chors für die Bühnenaufführungen; die „Heisti'asis", d. h. die festliche Bewirtung der Stammgenossen, die „Architheorie", d. i. Führung einer feierlichen Gesandtschaft. Diese und andere waren ordentliche und regelmäßige Leistungen reicher Bürger in Athen, die reihum gingen. Zu den außerordentlichen gehörte die „Trierarchie", d. h. die Ausrüstung, Bemannung

nämlich von einem, der nicht dein wahrer Freund war und nicht uneigennützig handelte, und gleiche deshalb deine Verbindlichkeit so aus, als wäre dir der Dienst mit der bestimmt ausgesprochenen Bedingung solcher Ausgleichung erzeigt worden. Auch pflegt man ja als Empfänger in solchen Fällen wohl bekannt zu haben, daß man sich revanchieren werde, *wenn man es vermöge*, — denn natürlich von einem, der dazu völlig außer stande ist, dürfte es ja selbst der Geber nicht verlangen. Also Resultat: wenn man dazu im stande ist, so muß man die empfangene Leistung erwidern. Von vorn herein aber hat man wohl zuzusehen, von wem und unter welcher Bedingung man eine Gutthat annimmt, damit man sich unter solchen Umständen entweder dazu bequeme oder nicht.

10. Eine schwierige Frage ist ferner die, ob der Wert der Wohlthat nach dem Nutzen, den der Empfänger davon hat, bemessen werden und *diesem* gemäß die Wiedervergeltung geschehen müsse oder nach dem, was sie den Wohlthäter kostet. Gewöhnlich behaupten nämlich die, welche Wohlthaten empfangen haben, sie hätten von den Wohlthatenerweisenden Dinge empfangen, die für diese Kleinigkeiten gewesen wären und die sie ebensogut auch von anderen hätten bekommen können, mit einem Worte: sie verkleinern den Wert des Empfangenen; die anderen dagegen behaupten umgekehrt, jene hätten von ihnen das Höchste erhalten, was in ihren Kräften gestanden, Dinge, die von anderen nicht zu erhalten gewesen wären und in Gefahren und gefährlichen Bedrängnissen.

11. Ich meine nun: hier ist doch wohl, da das Freundschaftsverhältnis, von dem wir reden, auf den Nutzen basiert, der Vorteil des Empfängers das richtige Maß! Denn dieser ist der bedürfende Teil, und der andere hilft seinem Bedürfnisse in der Meinung ab, das Gleiche in Zukunft wieder zu empfangen. Die Größe der Hilfsleistung ist also gleich dem Vorteile, den der andere davon gehabt hat, und dieser muß somit offenbar eben so viel wieder leisten, als er durch die Wohlthat des anderen gewann oder auch noch mehr, denn dies letztere ist anständiger.[8]

8. So lehrt schon der alte Dichter Hesiodos in seinen „Hauslehren" (Werke und Tage V. 349 ff.):

Dagegen in den Freundschaften, welche auf Tugend gegründet sind, finden, wie gesagt, Anschuldigungen solcher Art überhaupt gar nicht statt. Als Maß erscheint hier die Gesinnungsabsicht des Gebers; denn im Gebiete der Tugend und Sittlichkeit ist die Gesinnungsabsicht das wesentliche.[9]

Vierzehntes Kapitel.

1. Auch in den Freundschaften unter ungleichen Personen pflegen leicht Zwistigkeiten zu entstehen. Denn da macht jeder von beiden Teilen meist größere Ansprüche, als der andere ihm zugestehen will, und wenn das geschieht, so löst sich die Freundschaft auf. Kap. 16. Bekk.

Einerseits ist nämlich der den anderen an innerem Werte Überragende der Ansicht, daß ihm mehr zukomme, weil ja dem Guten und Tüchtigen überall mehr eingeräumt werde. Ganz ebenso räsonniert auch der, welcher (in der Nutzensfreundschaft) den größeren Vorteil gewährt. Denn, sagt er, einer, der mir nichts leistet, darf auch nicht gleiche Ansprüche mit mir erheben. Denn das würde ja auf Leiturgie[1] und nicht auf Freundschaft herauskommen, wenn die

---

„Laß gut messen vom Nachbar, und gib die empfangene Wohlthat
Heim in demselbigen Maß und reicher noch, wenn du es thun
kannst."

Andere ähnliche Sprüche findet man bei den Auslegern zu Horaz, Epistein, I, 7, V. 20 ff.; Cicero, Pflichten, I, 15, 48.

9. Wie das Aristoteles oben im 2. Kapitel des VI. Buches (vgl. mit III, Kap. 3) auseinandergesetzt hat. Man sehe auch Delbrück, Ethicorum Nicomacheorum adumbratio (Halle 1790), S. 25. Dieselbe Betrachtung wird im ersten Kapitel des folgenden neunten Buches (§ 5) wieder aufgenommen.

1. Leiturgie bedeutet einen Dienst, eine Leistung für das gemeine Wesen, die ein Privatmann als Ehrensache zu übernehmen hatte. Solche Leiturgieen waren z. B. die „Choregie", d. h. Besorgung und Ausstattung eines Chors für die Bühnenaufführungen; die „Heisti'asis", d. h. die festliche Bewirtung der Stammgenossen, die „Architheorie", d. i. Führung einer feierlichen Gesandtschaft. Diese und andere waren ordentliche und regelmäßige Leistungen reicher Bürger in Athen, die reihum gingen. Zu den außerordentlichen gehörte die „Trierarchie", d. h. die Ausrüstung, Bemannung

aus der Freundschaft entspringenden Vorteile sich nicht nach dem Werte der Leistungen richteten. Sie sind nämlich der Meinung, es müsse in der Freundschaft ebenso gehalten werden, wie bei einem Geldkompaniegeschäft, wo eben der mehr Einschießende auch mehr empfängt.

Der Bedürftige und Geringere dagegen sieht die Sache aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkte an. „Das ist ja eben", sagt er, „das Wesen eines wackeren Freundes, daß er seinen bedürftigen Freunden unter die Arme greift. Was hätte man denn sonst davon, einem tüchtigen oder hochstehenden Manne befreundet zu sein, wenn einem nichts davon zu gute kommen sollte?"

2. Ich bin der Ansicht, daß sie alle beide recht haben und daß von zwei ungleichen Freunden jedem infolge ihrer Freundschaft ein Mehr zu teil werden müsse, nur nicht beiden eines und dasselbe, sondern dem Überragenden ein Mehr an Ehre, dem Bedürftigen an Vorteil. Denn für Tugend und Gutthätigkeit ist Ehre der lohnende Ehrenanteil[2], für die Bedürftigkeit dagegen ist Abhilfe der ihr zukommende Vorteil.

3. Und so, sehen wir, verhält sich denn auch die Sache in der staatlichen Gesellschaft. Wer hier dem Gemeinwesen nichts Gutes leistet, empfängt auch keine Ehre; denn was dem Gemeinwesen gehört, wird auch nur dem zuerteilt, der sich als ein Wohlthäter des Gemeinwesens beweist, die Ehre aber ist etwas, was dem Gemeinwesen gehört. Denn es geht nicht an, daß einer vom gemeinen Wesen Geldvorteil und Ehre zugleich erhalte.[3] Denn kein

---

und Unterhaltung eines Kriegsschiffes auf ein Jahr. Je mehr sich die Demokratie zur Ochlokratie steigerte, um so mehr war die Ehrenpflicht solcher Leistungen eine schwere Last für die Reichen. Dieser späteren Zeit gehört die Ansicht von der Leiturgie an, welche sich in dem Vergleiche unserer Stelle kundgibt. Der Sinn ist dieser: die an Vorzügen Überwiegenden in der Nutzensfreundschaft sagen: „Wenn wir, die wir in der Freundschaft mehr leisten, nicht auch demgemäß von den Vorteilen der Freundschaft mehr empfangen, so ist das ja keine Freundschaft mehr, sondern Leiturgie, wovon der Reiche, der sie leistet, auch nicht mehr hat, als der Arme, der nichts dazu gibt."

2. Vgl. Ad. Stahr, Aristoteli'a, I, S. 150; II, S. 209; 213.

3. Mit diesen erhabenen Grundsätzen über Ehre, Ehrenbeweise und Ehrenauszeichnungen im Staate vergleiche man die Erbärmlichkeit, zu welcher diese

Mensch[4] erträgt es, in allen Dingen zu kurz zu kommen. Darum teilt also der Staat dem, der für das gemeine Wesen Geldopfer bringt, Ehre zu und dem, der Geschenke anzunehmen in der Lage ist, Geld. Denn die Berücksichtigung dessen, was jeder wert ist, gleicht das Verhältnis in der Freundschaft aus und erhält dieselbe, wie ich das oben gesagt habe.

Auf diese Weise haben nun also auch ungleiche Freunde gegen einander zu verfahren, das heißt, wer an Geld und Gut oder an Tugend von einem Freunde Vorteil und Unterstützung erhält, muß ihm dafür mit Ehre vergelten, indem er ihm so mit demjenigen vergilt, was in seiner Macht steht. Denn die Freundschaft verlangt nur das, was zu leisten möglich ist, nicht das, was dem Verdienste des andern gleich kommt. — 4. Ist doch das letztere in manchen Verhältnissen gar nicht einmal möglich, so z. B. nicht bei den Ehrenbezeigungen, die wir den Göttern oder unseren Eltern zu zollen haben; denn ihnen ist kein Mensch im stande, die wirklich ihnen gebührende Dankesschuld abzutragen, sondern wer in ihrer Verehrung nur sein möglichstes thut, der gilt schon für einen rechtschaffenen Menschen.[6]

Darum kann man denn auch wohl sagen, daß zwar ein Vater von seinem Sohne, aber nimmer ein Sohn sich von seinem Vater lossagen könne.[7] Denn wer schuldet, hat die Pflicht heimzuzahlen,

---

Dinge bei uns in unserem Ordens- und Titelwesen herabgesunken sind! Aber freilich: bei uns ist nicht das Gemeinwesen, sondern der jedesmalige Herrscher der Inhaber und Besitzer der Ehre. Und bei uns haben die, welche vom Staate das größte Gehalt ziehen, auch zugleich die höchsten Orden und Ehrentitel. Die christlichen Staatspfaffen mögen dies vielleicht mit dem Spruche rechtfertigen: „Wer da hat, dem wird gegeben" ꝛc. Ob das aber „christlich" sei, ist eine andere Frage.

4. D. h. kein freier griechischer Bürger würde sich das haben gefallen lassen, was bei uns Regel ist.

5. Wie tief und innig Aristoteles selbst in seinem Leben von dieser Wahrheit durchdrungen war, darüber sehe man meine Aristotelia, T. I, S. 34 ff. und S. 181 ff.

6. So lehrt auch der alte Hesiodos, Werke und Tage, V. 336, auf den hier Aristoteles mit den Worten „sein möglichstes" anspielt.

7. Pflichtvergessene, verworfene Söhne konnte nach attischem Rechte der Vater öffentlich verstoßen. Diese Verstoßung (ἀποκηρύττειν) war

und der Sohn, der, er mag thun, was er will, niemals dahin gelangen kann, etwas geleistet zu haben, was dem Werte des ihm Geleisteten gleichkommt, bleibt damit ewig Schuldner. Aber jedem Gläubiger steht es frei, seinen Schuldner der Pflicht zu entbinden; also natürlich auch dem Vater. Zudem dürfte, mein' ich wohl, so leicht kein Vater sich von einem Sohne lossagen, wenn der letztere nicht über alle Maßen nichtswürdig ist. Denn außer der natürlichen Zuneigung der Eltern gegen ihre Kinder liegt es auch in der Menschennatur, daß ein Vater die spätere Stütze nicht von sich stößt. Dagegen in der Denkweise eines nichtswürdigen Sohnes ist das Hilfeleisten etwas, dem man sich entziehen oder wozu man sich jedenfalls nicht beeifern muß; denn — sich Gutes erweisen lassen, wollen die meisten, aber anderen Gutes zu thun, vermeiden sie möglichst als ein unvorteilhaftes Ding!

Soviel hiervon.

---

härter als Enterbung und geschah öffentlich durch Herolds ausruf (Platon, Gesetze, IX, 9, S. 473 Ast).

Neuntes Buch.

Erstes Kapitel.

1. In allen ungleichartigen Freundschaften ist, wie bereits gesagt[1], das Analoge (das Proportionelle), das ausgleichende und die Freundschaft konservierende Element, gerade so wie auch in der bürgerlichen Gesellschaft dem Schuster nach Verhältnis des Wertes für seine Schuhe und dem Weber u. s. w. eine „Vergeltung" zu teil wird.

2. Hier ist nun allerdings ein gemeinschaftliches Maß gegeben nämlich das Geld, auf welches bekanntlich alles und jedes bezogen und wonach alles gemessen wird.[2] In dem Verhältnisse dagegen, das auf Liebe beruht[3], beklagt sich zuweilen bald der Liebhaber, daß er für seine übergroße Liebe keine Gegenliebe empfange, — möglicherweise weil er gar nichts Liebenswürdiges an sich hat — bald der Geliebte, daß jener, der früher alles mögliche versprach, jetzt nichts von allem dem erfüllt. — 3. Dergleichen geschieht ihnen beiden aber in solchen Fällen, wo der Liebhaber den Gegenstand

---

1. S. oben VIII, Kap. 14, § 3. Die „ungleichartigen" Freundschaften sind die, wo auf der einen Seite andere Beweggründe und Zwecke obwalten, als auf der anderen, d. h. wo z. B. der eine Teil Vergnügen, der andere Nutzen sucht.

2. Man vgl. oben V, Kap. 5, §§ 10—16; Politik I, Kap. 3, § 16.

3. Man denke hinzu: „und wo ein solches Maß fehlt".

und der Sohn, der, er mag thun, was er will, niemals dahin gelangen kann, etwas geleistet zu haben, was dem Werte des ihm Geleisteten gleichkommt, bleibt damit ewig Schuldner. Aber jedem Gläubiger steht es frei, seinen Schuldner der Pflicht zu entbinden; also natürlich auch dem Vater. Zudem dürfte, mein' ich wohl, so leicht kein Vater sich von einem Sohne lossagen, wenn der letztere nicht über alle Maßen nichtswürdig ist. Denn außer der natürlichen Zuneigung der Eltern gegen ihre Kinder liegt es auch in der Menschennatur, daß ein Vater die spätere Stütze nicht von sich stößt. Dagegen in der Denkweise eines nichtswürdigen Sohnes ist das Hilfeleisten etwas, dem man sich entziehen oder wozu man sich jedenfalls nicht beeifern muß; denn — sich Gutes erweisen lassen, wollen die meisten, aber anderen Gutes zu thun, vermeiden sie möglichst als ein unvorteilhaftes Ding!

Soviel hiervon.

---

härter als Enterbung und geschah öffentlich durch Herolds ausruf (Platon, Gesetze, IX, 9, S. 473 Ast).

Neuntes Buch.

Erstes Kapitel.

1. In allen ungleichartigen Freundschaften ist, wie bereits gesagt[1], das Analoge (das Proportionelle), das ausgleichende und die Freundschaft konservierende Element, gerade so wie auch in der bürgerlichen Gesellschaft dem Schuster nach Verhältnis des Wertes für seine Schuhe und dem Weber u. s. w. eine „Vergeltung" zu teil wird.

2. Hier ist nun allerdings ein gemeinschaftliches Maß gegeben nämlich das Geld, auf welches bekanntlich alles und jedes bezogen und wonach alles gemessen wird.[2] In dem Verhältnisse dagegen, das auf Liebe beruht[3], beklagt sich zuweilen bald der Liebhaber, daß er für seine übergroße Liebe keine Gegenliebe empfange, — möglicherweise weil er gar nichts Liebenswürdiges an sich hat — bald der Geliebte, daß jener, der früher alles mögliche versprach, jetzt nichts von allem dem erfüllt. — 3. Dergleichen geschieht ihnen beiden aber in solchen Fällen, wo der Liebhaber den Gegenstand

---

1. S. oben VIII, Kap. 14, § 3. Die „ungleichartigen" Freundschaften sind die, wo auf der einen Seite andere Beweggründe und Zwecke obwalten, als auf der anderen, d. h. wo z. B. der eine Teil Vergnügen, der andere Nutzen sucht.

2. Man vgl. oben V, Kap. 5, §§ 10—16; Politik I, Kap. 3, § 16.

3. Man denke hinzu: „und wo ein solches Maß fehlt".

seiner Neigung nur um des Genusses willen liebt, der letztere dagegen in dem Verhältnisse zu seinem Liebhaber nur seinen Vorteil sucht und beide dann diese Dinge nicht zu gewähren vermögen. Denn wo dies die Motive der Freundschaft sind, da erfolgt die Auflösung derselben, sobald dasjenige, weswegen sie einander liebten, nicht erreicht wird. Denn sie liebten ja nicht eines des andern Selbst, sondern nur etwas, was sie besaßen, und zwar etwas, was nicht bleibend ist, daher denn auch die darauf basierte Freundschaft ebenso vergänglich sein muß, während dagegen die auf sittlicher Basis ruhende Freundschaft, wie früher gesagt[4], weil um ihrer selbst willen geknüpft, dauerhaft ist.

4. Ferner geraten Freunde auch in Zwiespalt, wenn das, was dem einen von dem anderen geleistet wird, verschieden ist von dem, was erwartet wurde. Denn wenn einer nicht das erhält, was er begehrt, so ist es ihm fast so, als erhielte er gar nichts. So z. B. enttäuschte in der bekannten Anekdote ein gewisser jemand den Zithervirtuosen, dem er große Dinge versprach und seinen Lohn in dem Maße zu steigern verhieß, je besser er singen würde, als er ihm tags darauf, da derselbe die Erfüllung der ihm gemachten Versprechungen forderte, zur Antwort gab: er habe ihm bereits mit „Vergnügen für Vergnügen" bezahlt.[5] Freilich, wenn jeder von diesen beiden dies gedacht und gewollt hätte, dann hätte die Sache schon ihre Richtigkeit gehabt; wenn aber der eine an Genuß, der andere an Geldgewinn dachte und somit der eine das, was er wollte, hat, der andere dagegen nicht, so dürfte ihre geschlossene Übereinkunft schwerlich in Ordnung sein. Denn nur auf das, was

4. S. VIII, Kap. 3, §§ 6 fg.; Kap. 4, § 1.

5. Es war ein gekrönter Witzbold, der sich mit dem armen Virtuosen diesen sehr unköniglichen „Witz" erlaubte, das sehen wir aus der Eudemischen Ethik (VIII, Kap. 10, S. 1243 b, 24—27 Bekker); und so mag es denn immerhin, wenn es nicht Alexander selbst gewesen sein soll, der arglistige Dionys von Syrakus gewesen sein, von dem auch Plutarch in seiner Schrift von dem Glück oder der Tugend Alexanders (T. VII, S. 318 Reiske) dieselbe Anekdote erzählt. Ähnliche Anekdoten von Augustus (s. Macrobius, Saturnalien II, Kap. 4) und anderen Potentaten findet man in den Kommentaren von Camerarius und Muretus zu unserer Stelle.

er bedarf, ist des Menschen Sinn gerichtet; und nur dafür wird er das hergeben wollen, was er gibt.

5. Nun entsteht aber die Frage[6]: Wer soll den Wert taxieren: der Geber oder der Empfänger? Es sieht nämlich so aus, als ob der, welcher zuerst leistet, die Wertsbestimmung seiner Leistung damit dem anderen überlasse, wie es der Tradition nach auch Prota'goras wirklich zu machen pflegte. So oft er nämlich einen Lehrkursus über einen beliebigen Gegenstand gehalten hatte, pflegte er seine Schüler aufzufordern, daß sie jetzt angeben möchten, was ihnen das Gelernte wert dünke, und soviel sie angaben, pflegte er dann auch als Honorar zu nehmen.[7] — 6. In Fällen der Art beruhigen sich nun manche Leute mit dem Spruche:

Einem befreundeten Mann sei Lohn ausreichend gewähret![8]

---

6. Diese Frage ist schon oben VIII, Kap. 13, § 10 berührt.

7. Protagoras von Abde'ra, lebend etwa hundert Jahre vor Aristoteles, war gleichsam der König jener Klasse griechischer Zeitphilosophen, die nach ihm unter dem Namen „Sophi'sten" die Städte von Hellas bereisten und überall Vorträge hielten. Wie er zuerst jenen stolzen Titel „Sophist", d. h. Weisheitslehrer, annahm (s. Platon, Protagoras, S. 349 a) und sich öffentlich als Lehrer aller Kunst und Weisheit anpries, so war er auch nach Platons Bericht der erste, der sich Honorar zahlen ließ und dabei großes Vermögen sammelte, „mehr", sagt Platon, „wie Phi'dias und zehn andere und große Kunstmeister". Er stellte dabei den Betrag des Honorars nur zum Teil in das Belieben seiner meist reichen und vornehmen Zuhörer, indem er ihnen nämlich gestattete, ihm dasselbe nicht zu zahlen, wenn sie im Tempel einen Eid schwören würden, daß sein Vortrag das geforderte Honorar nicht wert sei. (Platon, Protagoras, S. 328 b.) Eine artige Anekdote von einem solchen Honorarhandel des Protagoras erzählt uns Gellius, Attische Nächte, V, 10). Genaueres über Bezahlung für Lehrer und Lehrvorträge findet man in der Abhandlung von Welcker „Prodikos von Keos" (Rheinisches Museum I, 1, S. 22—39).

8. Aristoteles zitiert den Vers, der aus Hesiodos ist (Werke und Tage, V. 366), nur mit den Anfangsworten. Der Sinn ist klar. Hesiodos gibt nämlich die Regel, auch mit Freunden, ja selbst mit dem eigenen Bruder müsse man sich bei Dienstleistungen über das dagegen zu Leistende (den „Lohn") vorher verständigen, und das letztere müsse den ersteren entsprechend und genügend sein. Aristoteles findet, daß diese Maxime sehr gut für eine gewisse Art von Verhältnis passe, von dem er im 13. Kapitel des vorigen Buchs (§ 6) gesprochen hat. Klare und feste mündliche Übereinkunft ist genügend und muß genügen, und was zugesagt ist, muß gehalten werden.

Die aber, welche das Geld im voraus nehmen und dann gar nichts von dem thun, was sie leisten zu wollen behauptet hatten, weil ihre Versprechungen übertrieben waren, geben natürlich gerechten Anlaß zu anschuldigenden Vorwürfen, denn sie erfüllten die Verbindlichkeit nicht, die sie eingegangen waren. — 7. In der Notwendigkeit, so zu handeln[9], befinden sich nun, wie ich meine, die Sophisten, weil für das, was sie wissen, wohl schwerlich irgendjemand Geld geben möchte. Diese nun, weil sie dasjenige, wofür sie den Sold empfingen, nicht leisten, leiden gerechte Vorwürfe.

Was nun die Fälle und Personen betrifft, wo kein ausdrückliches Übereinkommen über das zu Leistende geschlossen zu werden pflegt, so sind zunächst die, welche einer um des andern selbst willen Opfer bringen, wie bereits gesagt, niemals in dem Falle, sich einer über den andern zu beklagen. Eine solche Freundschaft ist nämlich die auf Tugend basierte. Und was die Vergeltung anlangt, so hat sie sich nach der Absicht zu richten, denn auf diese kommt es bei dem wahren Freunde und bei der Tugend an. Und auf diese Weise müssen, scheint mir, auch die verfahren, welche den Unterricht wahrer Philosophie genossen haben. Denn der Wert solches Unterrichts mißt sich nicht nach Geld, und einen gleichwiegenden Ehrenpreis gibt es dafür schwerlich, sondern ich denke, hier gerade, wie gegen Götter und Eltern, genügt es, wenn man thut, was man irgend kann.[10]

---

9. Nämlich: sich das Honorar vorausbezahlen zu lassen. — Aristoteles ist kein Freund der Sophisten, wie man aus dieser und anderen Stellen (Trugschlüsse der Sophisten I, § 6) sieht.

10. Es ist interessant, den großen Lehrer der Philosophie sich selbst über seiner Schüler Verhältnis zu ihm hier aussprechen zu hören. Die Sophisten, die Lehrer der Schönweisheit, lehren um Geldlohn und für feste Honorare, und was sie lehren, ist oft nicht einmal des Geldes wert, was sie den Getäuschten abzulocken wissen. Dagegen kann das, was die wahre Philosophie lehrt, von den Jüngern derselben ebensowenig mit Geld und sonstigem irdischen Lohn bezahlt werden, als ein Mensch seinen Eltern oder der Gottheit ausreichende und entsprechende Vergeltung für das von ihnen Empfangene darzubringen im stande ist, sondern sich mit Ehrerbietung und Verehrung, die hier das einzig Mögliche (τὸ ἐνδεχόμενον) sind, begnügen muß. Vgl. IV, Kap. 3, § 17, und Stahr, Aristotelia.

8. Ist aber zweitens die Gabe nicht von solcher Art[11], sondern geschah sie unter Vorbehalt einer Gegenleistung, so ist es wohl das beste, wenn die Gegenleistung in einer Art stattfindet, die beiden Teilen als die richtig entsprechende erscheint. Sollte sich dies nicht machen lassen, so ist es nicht nur von der Notwendigkeit, sondern auch von der Gerechtigkeit geboten, daß der Empfänger den Wert bestimme. Denn wenn der andere so viel wieder empfängt, als der Nutzen betrug oder das Vergnügen wert war, das jener empfing, so wird er haben, was ihm von der Seite des Empfängers zukommt.[12] Und so wird ja auch bei Kauf und Verkauf verfahren; — 9. und so gibt es denn auch mancher Orten Gesetze, welche verbieten, über freiwillige Verträge[13] Rechtshändel anzustellen, in Erwägung, daß man mit einem Manne, dem man von vorn herein Treu und Glauben schenkte, auch eben so sich auseinandersetzen müsse, wie man sich mit ihm einließ. Das Gesetz nimmt hier nämlich an, daß es gerechter sei, daß derjenige, dem von vorn herein im Vertrauen eine Sache zugewendet wurde, den Wert derselben bestimme, als der, welcher die Sache überließ. Denn in den meisten Fällen schätzen die Besitzer einer Sache und der, der sie haben möchte, dieselbe nicht gleich hoch, sondern jeder achtet das, was er als Eigentum besitzt und was er gibt, sehr viel wert. Indessen kann doch ein Tausch nur stattfinden auf denjenigen Wert

---

T. I, S. 59; T. II, S. 213. Über das Verhältnis zu Göttern und Eltern s. VIII, Kap. 7, § 4; Kap. 14, § 4.

11. D. h. von der im vorhergehenden Paragraphen bezeichneten Art, wo der eine rein um der Persönlichkeit des andern willen etwas leistet, ein Opfer bringt.

12. S. VIII, Kap. 13, § 11.

13. S. oben V, Kap. 2, § 13. Hier haben wir eine Spur der von Aristoteles zu seinen Politieen gemachten Studien (s. Einleitung zu unserer Übersetzung der Politik), die wir glücklicherweise weiter verfolgen können. Ein Bruchstück aus dem Werke „Von den Sitten und Bräuchen", welches der unter Kaiser Augustus lebende Erklärer des Aristoteles, Nikola'os von Damaskus, verfaßte, lehrt uns nämlich, daß solch ein Gesetz, wie das im Texte erwähnte, bei den „Indern" bestand. S. Älia'n, Vermischte Geschichten, IV, I, und daselbst Perizo'nius; Wachsmuth II, 1, S. 175.

hin, welchen der Empfänger auf die Sache legt. Nur, dünkt mich, darf der letztere den Preis nicht bestimmen nach dem Maße dessen, was ihm die Sache wert scheint, wenn er sie bereits hat, sondern nach Maßgabe dessen, was er sie wert achtete, bevor er sie hatte.

Zweites Kapitel.

1. Ferner schwierige Fragen sind auch folgende, z. B.: ob es Pflicht, dem Vater alles und jedes zu gewähren und ihm in allen Stücken zu gehorchen, oder ob man, wenn man krank ist, vielmehr dem Arzte Folge leisten und, wenn es einen Kriegsobersten zu wählen gilt, vielmehr den Kriegserfahrenen dazu wählen muß. Auf gleicher Linie hiermit steht die Frage, ob man bei Dienstleistungen einem Freunde oder einem verdienstvollen Manne den Vorzug geben muß und ob es die Pflicht erfordert, eher einem Wohlthäter wieder Gutes zum Dank zu erweisen, als einem befreundeten Genossen mit unserem Vermögen beizustehen, wenn beides zugleich nicht möglich ist.

2. Freilich, wer wollte leugnen, daß es keine leichte Sache ist, alle dergleichen Fälle genau zu erledigen, da hier gar viele und mannigfaltige Unterschiede obwalten, sowohl rücksichtlich der Größe und Kleinheit des Gegenstandes, als auch rücksichtlich der Notwendigkeit oder der sittlichen Schönheit der Handlung! — 3. So viel jedoch ist klar, daß wir nicht gegen einen und denselben Menschen zu allem verbunden sind. Und was den Fall empfangener Wohlthaten betrifft, so ist es in den meisten Fällen Pflicht, dieselben eher zu vergelten, als einem guten Bekannten einen Dienst zu leisten, sowie man ein Darlehen erst dem, welchem man es schuldet, abtragen muß, ehe man einem guten Bekannten etwas geben darf. — 4. Doch dürfte auch diese Regel vielleicht nicht immer giltig sein. Es fragt sich z. B.: Muß einer, der aus Räuberhänden losgekauft worden ist, den, der ihn losgekauft hat, sei er, wer er wolle, wieder loskaufen, ja ihm sogar auch, wenn derselbe nicht gefangen ist, die gezahlte Summe auf seine Forderung hin wiedererstatten, oder erfordert es die Pflicht, zuerst seinen gefangenen Vater loszukaufen?

Denn man würde doch der Ansicht sein, daß der eigene Vater eher losgekauft werden müsse, als man selbst![14]

5. Also, wie gesagt, die allgemeine Regel ist: seine Schuld muß man bezahlen, ehe man anderweitige Ausgaben macht; ist aber die anderweitige Ausgabe von seiten der sittlichen Schönheit oder der Notwendigkeit eine überwiegend geforderte[15], so haben wir uns eine Abweichung von der Regel zu Gunsten dieser Momente zu gestatten. Ist es doch in manchen Fällen sogar nicht einmal recht und billig, den uns von jemand erwiesenen ersten Dienst zu vergelten, so z. B. wenn ein Schurke einem Manne aushalf, den er als einen guten und trefflichen kannte, der letztere dagegen in den Fall kommt, aus Dankbarkeit einem seiner Meinung nach nichtswürdigen Menschen eine Wohlthat zu erweisen. So gibt es ja auch Fälle, wo man nicht verpflichtet ist, einem, der uns geborgt hat, wieder Geld zu borgen, nämlich in solchen Fällen, wo der erstere in der Überzeugung borgte, daß er sein Geld sicher wiederbekommen werde, weil der Schuldner ein rechtschaffener Mann sei, während der letztere nicht hoffen kann, es von einem Schurken wiederzubekommen. Verhält sich nun die Sache in Wirklichkeit so, so sind die Ansprüche der beiden Personen nicht die gleichen.[16] Allein selbst wenn die Sache in Wirklichkeit sich nicht so verhielte, beide Teile aber jeder eine solche Meinung von dem anderen hegen, so würde doch ihre Handlungsweise wenigstens keine unpassende sein.

6. Es trifft also auch hier ein, was ich schon oftmals gesagt habe[17]: alle Sätze, welche menschliche Empfindungen und Hand-

---

14. Der Sinn des letzten Satzes und der Partikel „denn" ist der, daß mit diesem Satze Aristo'teles* ein entscheidendes Moment dafür in die Wagschale legt, daß man in solchen Fällen, wie der eben bezeichnete Kollisionsfall, die allgemeine Meinung für sich haben würde, wenn man sich durch sein Gefühl bestimmen ließe, zu Gunsten des Vaters gegen das strenge Recht, welches der andere (der Auslöser) geltend mache, zu entscheiden.

15. Wie in dem obigen Beispiel, wo Kindesliebe und Kindespflicht die überwiegenden Momente sind.

16. Oder: so ist die Forderung keine billige; die Forderung nämlich: „Wer mir geborgt hat, dem muß ich wieder borgen."

17. S. I, Kap. 3, § 4; II, Kap. 2, § 3; VII, Kap. 1, § 5.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

lungen zum Gegenstande haben, erhalten ihre genauere Bestimmung nur nach Maßgabe der betreffenden speziellen Fälle, mit denen sie es zu thun haben.

So viel indes ist leicht zu sehen, daß es nicht Pflicht ist, allen dasselbe wieder zu leisten, und selbst nicht Pflicht, seinem Vater alles und jedes zu gewähren, sowie ja auch dem Zeus selbst nicht alle Opfer gebracht werden.[18]

7. Da es nun andere Pflichten sind, die wir gegen unsere Eltern, andere, die wir gegen Brüder, gegen Wohlthäter, gegen Umgangsgenossen zu erfüllen haben, so gilt als Regel, daß wir jedem dasjenige zu erweisen haben, was ihm speziell zukommt und unserem Verhältnisse zu ihm angemessen ist. Und hiernach scheinen denn auch die Menschen im Leben zu verfahren. Zu Hochzeiten laden sie vorzugsweise ihre Geschlechtsverwandten[19] ein, weil dieselben zum Geschlechte gehören und somit auch bei allen Vorfällen und Handlungen, welche dasselbe betreffen, gemeinsam beteiligt sind; und aus demselben Grunde ist es auch bei Leichenbegängnissen allgemeine Ansicht, daß sich die Verwandten vorzugsweise zu denselben einzufinden haben.[20]

8. Was den Lebensunterhalt betrifft, so darf es wohl als die allervornehmste Pflicht gelten, mit demselben die Eltern zu versorgen, weil wir zu denselben in dieser Beziehung im Verhältnisse von Schuldnern stehen und weil es ein höheres Gebot der Sittlichkeit ist, den Urhebern unseres Daseins das Leben zu erhalten, als uns selbst.

---

18. Die letztere Wendung scheint auf ein Sprichwort anzuspielen. — Ausführlicher heißt es hier in der Eudemischen Ethik (S. 1244 a. 12 Bekker): „Nicht alles hat man dem Vater zu leisten, sondern einiges auch der Mutter. Wird ja doch auch dem Zeus nicht alles geopfert, und nicht alle Ehrenbezeigungen nennt er sein, sondern nur gewisse bestimmte!"

19. Über die Teilnahme der Geschlechtsverwandtschaften bei Hochzeiten s. Wachsmuth, Hellenische Altertumskunde, II, 1, S. 215 ff.; Becker, Charikles, II, S. 469.

20. Man vgl. Becker, Charikles, II, S. 180. Nach Solons Gesetzen durfte mit Ausnahme der Verwandten kein Weib unter sechzig Jahren einer Leiche folgen. Nach der Bestattung durften nur die Verwandten das Trauerhaus betreten. S. Wachsmuth II, 2, S. 80.

Auch Ehrenbezeigung sind wir den Eltern schuldig wie den Göttern, doch nicht alle Ehren — denn es gibt eine solche, die wir dem Vater, und eine andere, die wir der Mutter zu erweisen haben — und ebensowenig die, welche dem Weisen oder dem Heerführer gebührt, sondern nur die, welche dem Vater, und ebenso die, welche der Mutter speziell zukommen. — 9. Ferner haben wir überhaupt jeder älteren Person die ihrem Alter gebührende Ehre zu zollen, indem wir vor ihnen aufstehen, ihnen bei Tisch den Ehrenplatz einräumen und was dergleichen mehr ist.[21] — Im Verhalten zu guten Freunden und Brüdern geziemt sich Freimütigkeit und bereitwillige Mitteilung alles dessen, was man hat und besitzt. Und so muß es denn auch unsere Sorge sein, unseren Verwandten, Zunftgenossen, Mitbürgern und allen übrigen mit uns Verbundenen stets das ihnen speziell Gebührende zu geben und zu leisten und dasjenige auszumitteln, was einem jeden in Rücksicht auf Verwandtschaft und sittlichen Wert oder Bedürftigkeit zukommt. Bei Blutsverwandten ist freilich solche Beurteilung leichter, bei Fremden dagegen ist dieselbe schon schwieriger. Darum dürfen wir sie aber doch nicht unterlassen, sondern man muß in der Bestimmung der verschiedenen Grade der Verbindlichkeit gerade so weit gehen, als es eben möglich ist.

Drittes Kapitel.

1. Eine weitere schwierige Frage ist die: ob man die Freundschaften mit solchen Personen, die nicht dieselben blieben, auflösen darf oder nicht.

Ich meine indessen, daß es in bezug auf solche, die nur wegen des Angenehmen oder wegen des Nützlichen Freunde waren, doch wohl gar nicht unangemessen ist, die Freundschaft mit ihnen aufzulösen, sobald sie jene Eigenschaften nicht mehr haben. Denn diese Eigen-

21. Vgl. über die bevorzugte Stellung des Alters bei den Helle'nen und zumal in Sparta: Dio'genes von Lae'rte im Leben des Pythagoras VIII, 25; Platon, Staat V, S. 465 a, und die Anmerkungen der Ausleger zu Ci'cero, Vom Alter, XVIII, 63; Ast zu Platons Staat IV, S. 425 b.

schaften waren es ja, was einer an dem anderen liebte, fallen also dieselben weg, so hört mit gutem Grunde auch die Liebe auf.[1] Wohl aber kann man einen tadelnden Vorwurf in dem Falle erheben, wenn jemand, der einen andern bloß des Nutzens oder des Vergnügens wegen liebte, die Maske vornähme, als liebe er ihn um seines sittlichen Charakters willen. Denn wie ich gleich anfangs[2] bemerkte, die meisten Mißhelligkeiten zwischen Freunden treten dann ein, wenn sie nicht in Wirklichkeit auf dieselbe Art Freunde sind, als sie es zu sein meinen.

2. Wenn sich nun also einer selbst getäuscht und angenommen hat, daß er um seines sittlichen Charakters willen geliebt werde, während doch der andere nichts dergleichen that, was jenen zu solcher Annahme berechtigte, so mag er sich selbst die Schuld geben. Ist man aber durch des anderen Vorstellung betrogen worden, so hat man ein Recht, den, der uns betrogen, anzuklagen, und zwar in noch höherem Grade, als man ein Recht gegen die hat, welche das Geld fälschen[3], weil die betrügerische Handlung hier ein höheres Objekt betrifft.

3. Wenn aber jemand einen andern sich zum Freunde genommen hat, weil er ihn für einen tugendhaften Mann hielt, derselbe aber in der Folge ein schlechter Mensch wird und dem Freunde als solcher erscheint, muß er ihn dann auch noch weiter lieben? Oder ist das nicht vielmehr unmöglich, wenn anders der Satz richtig ist, daß nicht alles und jedes liebenswürdig ist, sondern nur das

---

1. Fast wörtlich wiederholt diesen Satz der Verfasser der Rheto'rik an Here'nnius IV, 17, 24.

2. D. h. zu Anfange dieser Abhandlung von der Freundschaft. S. VIII, Kap. 3, § 3; Kap. 4, § 1, und IX, Kap. 1, § 4.

3. Wie streng das Altertum die Falschmünzerei beurteilte, beweist dieser Vergleich mit der schändlichsten aller Betrügereien, dem Betruge in der Freundschaft. In dem Handelsstaate Athen stand Todesstrafe auf Falschmünzerei. Besonders waren es in Hellas die Tyrannen, welche solche „Kipper- und Wipperei" trieben, z. B. Diony'sios der Ältere, Hi'ppias und Poly'krates. (Vgl. Böckh, Staatshaushaltung der Athener, II, 134—136; Wachsmuth II, 1, S. 75 und 144). Dieselbe Vergleichung der falschen Freundschaft mit der Falschmünzerei findet sich bei Theo'gnis (V. 117 Gaisford) und bei Pluta'rch, Von der „Vielfreundschaft" (T. V, S. 354).

Gute? Nun ist aber bekanntlich das Schlechte weder liebenswürdig, noch gibt es irgend eine Pflicht, es zu lieben[4], denn „Freund des Schlechten darf man nie sein, noch sich stellen gleich und gleich mit dem Nichtswürdigen".[5] Ich habe aber gesagt, daß das Gleiche dem Gleichen freund ist.[6]

Soll man nun mit solchen Freunden auf der Stelle brechen? Ich denke, nicht immer und überall, sondern nur mit solchen, die in ihrer Schlechtigkeit als unheilbar verharren. Solchen hingegen, die noch einer Besserung sich fähig zeigen, sittlich zu Hilfe zu kommen, ist in noch höherem Grade Pflicht, als es Pflicht ist, einem Freunde materiellen Beistand zu leisten, da jene Hilfsleistung eine höhere und vorwiegend der Freundschaft eigentümliche ist.[7] Wenn indessen jemand in solchen Fällen die Freundschaft bricht, so kann man allerdings nicht sagen, daß seine Handlungsweise tadelhaft sei, denn er war ja nicht Freund des anderen, als eines solchen schlechten Menschen.[8] Er verläßt denselben daher, wenn er sich geändert hat, sobald er sich von der Unmöglichkeit überzeugt, ihm wieder aufzuhelfen.

4. Aber setzen wir den Fall, daß der eine bleibt, wie er war, der andere aber sittlich vollkommener wird und jenen an Tugend weit hinter sich läßt, soll da der letztere den ersteren noch fort und fort als seinen Freund behandeln, oder ist dies nicht möglich? Diese Frage wird am besten durch solche Fälle erläutert, wo der trennende Abstand sehr groß ist, wie z. B. in den Knabenfreundschaften. Wenn nämlich hier der eine an Verstand und Bildung ein Knabe bleibt,

---

4. Ich lese im Texte: οὔτε δὴ φιλητὸν τὸ πονηρὸν οὔτε δεῖ.
5. Wohl ein Zitat aus irgend einem Dichter.
6. S. zu VIII, Kap. 1, § 6.
7. Goethe:

   Es fehlt der Mensch und darum hat er Freunde!
   Es haben gute weise Menschen sich
   Dazu gebildet, daß sie den Gefallnen
   Mit leichter Hand erheben, Irrende,
   Die rechten Wege leitend, näher bringen.

8. Sondern er hielt ihn für einen guten Menschen. Ich übersetze nach der Lesart von Koraïs.

der andere dagegen sich zu einem der trefflichsten Männer entwickelt, wie können sie da noch Freunde sein, da die Gegenstände ihres Interesses eben so verschieden sind, als die ihrer Freuden und Schmerzen?[9] Ja, auch das ganze Thun und Lassen des einen kann den andern nicht mehr interessieren, und doch ist ohne dies, wie wir gesehen haben, Freundschaft zwischen zwei Menschen nicht möglich, denn es ist keine Gemeinschaft des Lebens möglich. Doch davon ist früher die Rede gewesen.[10]

5. Es fragt sich hier also nur noch: Soll man sich gegen einen solchen durchaus nicht anders verhalten, als wenn er uns niemals lieb und wert gewesen wäre? Oder ist es nicht Pflicht, das Andenken an das einstmalige trauliche Verhältnis zu bewahren und ebenso, wie wir Freunden eher Freundlichkeit erweisen zu müssen glauben, als Fremden[11], auch den ehemaligen Freunden eben wegen der früher bestandenen Freundschaft eine gewisse Berücksichtigung widerfahren zu lassen, wenn die Auflösung der Freundschaft wegen eines übermäßigen Grades von Schlechtigkeit erfolgt ist.?[12]

Viertes Kapitel.

1. Die Freundschaftspflichten gegen unseren Nächsten und die Gesinnungen und Handlungen, welche den Begriff der Freundschaft

---

9. S. oben VIII, Kap. 6, §. 4; Kap. 5, § 3.

10. S. VIII, Kap. 7, § 4.

11. S. VIII, Kap. 12 zu Ende und § 6; Kap. 9, § 3; IX, Kap. 9, §§ 2—3.

12. Hier, wie kaum an einer anderen Stelle, tritt in dem ernsten und strengen Denker der fein- und zartfühlende Mensch leuchtend hervor. Das Gefühl, daß die Liebe des Freundes zu dem Gespielen seiner Jugend, des Bruders zum Bruder, selbst wenn alle Bande zerissen scheinen, nie ganz erstirbt, dies Gefühl, daß noch in der Asche der Funke bewahrt bleibt, war auch in dem Lieblingsdichter des Aristo'teles, in dem tieffühlenden Euri'pides, lebendig, wenn er seinen Polynei'kes sterbend die Worte sprechen läßt:

Zum Feinde ward der Freund mir, und doch — blieb er Freund!

Den hier von Aristoteles ausgesprochenen Gedanken hat Ci'cero in seinem Lä'lius vor Augen gehabt. S. Ad. Stahr, Aristoteli'a, II, S. 176—177.

bilden, scheinen aus demjenigen, was wir gegen uns selbst zu beobachten haben, hervorgegangen zu sein.

Man definiert nämlich den Begriff Freund entweder so: Freund ist der, der für einen andern das wirkliche oder scheinbare Gute will und thut um des anderen selbst willen, oder: der die Existenz und das Leben des anderen um dessen selbst willen wünscht. Dies letztere ist die Empfindung der Mütter gegen ihre Kinder[1] und des Freundes gegen den Freund, selbst dann, wenn leichte Mißhelligkeiten unter ihnen obwalten. Andere endlich sagen: Freund ist, wer unser ganzes Leben und unsere Wünsche und Ansichten mit uns teilt oder wer an allen Schmerzen und Freuden des Freundes teilnimmt —, was gleichfalls vorzugsweise bei den Müttern gegen ihre Kinder der Fall ist. Nach einer von diesen Bestimmungen dessen, was man unter einem „Freunde" versteht, pflegt man nun auch die Freundschaft zu definieren.

2. Jede dieser Bestimmungen findet nun aber auch bei dem tugendhaften Manne gegen sich selbst und bei den anderen, insoweit sie sich selbst als solche ansehen, statt. Denn, wie bereits bemerkt worden[2], das Maß für jedes und jeden ist die Tugend und der Tugendhafte. — 3. Denn er ist mit sich selbst in Übereinstimmung und begehrt mit allen Kräften der Seele[3] ein und dieselben Dinge; er wünscht sich mithin offenbar auch alles wirkliche oder ihm als solches erscheinende Gute und sucht es sich thätig zu verschaffen. Denn es ist dem Guten eigen, aus allen Kräften das Gute zu erwirken, und zwar um seiner selbst willen, denn er thut es um seines denkenden Teiles willen, welcher das eigentliche Ich eines jeden ist.[4] So wünscht er also auch, daß er selbst, und namentlich der denkende Teil in ihm, lebe und wohl erhalten bleibe; denn für

1. S. oben VIII, Kap. 8, § 3.

2. Und zwar mehrmals. S. I, Kap. 8, § 13; II, Kap. 6, § 15; III, Kap. 4, §§ 2—5. Wiederholt X, Kap. 5, § 10.

3. Über deren Verschiedenheit hat Aristoteles oben I, Kap. 13, §§ 19 ff. gehandelt.

4. S. unten X, Kap. 7, § 9; vgl. IX, Kap. 8, § 6, und Kap. 9, § 7. Ein Platonischer Gedanke (Alcibiades I, S. 130 d), den Cicero, Vom Staate, IV, 24, 26, wiederholt.

den Tugendhaften ist das Dasein ein Gut. — 4. Ein jeder wünscht sich aber das, was für ihn ein Gut ist; wird er aber ein anderer, so wird kein Mensch wünschen, daß das neue, so entstandene Wesen noch alles das fortbehalte, was es in seinem früheren Zustande besaß. Freilich hat die Gottheit auch heute noch das absolut Gute in sich, aber eben nur darum, weil sie ewig ist, was sie ihrem Wesen nach ist; dies Wesen ist für jeden das denkende, entweder schlechthin oder doch vorzugsweise.

5. Ein solcher tugendhafter Mann, wie ich ihn eben beschrieben, hat auch den Wunsch, mit sich selbst umzugehen, denn ein solcher Umgang macht ihm Vergnügen, weil die Erinnerungen an das, was er bereits gethan hat, ihm erfreulich und die Hoffnungen für sein zukünftiges Handeln gute, also angenehme sind.[5] Überdies hat er in seinem Denken immer eine Fülle von Gedanken und Erkenntnissen, und zugleich sympathisiert er in Lust und Schmerz am meisten mit sich selbst; denn unter allen Verhältnissen sind die Ursachen seines Schmerzes und seiner Lust immer dieselben, und nicht bald diese, bald jene; denn er weiß, so zu sagen, nichts von Reue.[6]

Da nun also der Tugendhafte jede dieser Gesinnungen gegen sich selbst hegt und da er sich gegen seinen Freund wie gegen sich selbst verhält — denn in der That ist der Freund sein anderes Selbst[7] —, so wird auch die Freundschaft durch jene Bestimmungen richtig definiert und Freunde sind die, welche die in jenen Bestimmungen enthaltenen Erfordernisse besitzen.

6. Die Frage: ob es im eigentlichen Verstande eine Freundschaft gegen sich selbst gebe, wollen wir gegenwärtig beiseite lassen.

---

5. Goethe:

Liegt dir gestern klar und offen,
Wirkst du heute kräftig frei,
Darfst auch auf ein Morgen hoffen,
Das nicht minder glücklich sei.

6. Aristoteli'a, T. II, S. 208.

7. Vgl. unten IX, Kap. 8, § 2; Kap. 9, § 10. Dio'genes Lae'rtius (V, 20) sagt, Aristoteles habe auf die Frage: „Was ist ein Freund?“ geantwortet: „Eine Seele in zwei Leibern wohnend.“ Auch Ze'no definierte den Freund als: „ein anderes Ich“ (ἄλλος ἐγώ)!

Soviel kann man indessen annehmen, daß von einer solchen Freundschaft des Menschen gegen sich selbst insofern geredet werden kann, als nach dem früher Gesagten[8] das Ich aus zwei oder mehreren Teilen besteht, und auch aus dem Grunde, weil man den höchsten Grad der Freundschaft im populären Sprachgebrauche mit der Liebe vergleicht, die einer für sich selbst empfindet.[9]

7. Die vorher aufgeführten Gesinnungen finden wir selbst bei der großen Masse der Menschen, obschon diese Masse geringerer Art ist. Natürlich haben sie an denselben nur insofern Anteil, als sie sich selbst gefallen und sich für tüchtige und gute Menschen halten. Denn was die ganz schlechten und schuftigen betrifft, so finden wir jene Gesinnungen bei keinem einzigen derselben, ja nicht einmal den Schein davon. Ja, auch den geringen Menschen kann man sie eigentlich nicht zuschreiben, denn dieselben sind nicht eins mit sich selbst, begehren dies und wollen das[10], wie dies z. B. bei den Unenthaltsamen[11] der Fall ist, denn sie erwählen oft statt desjenigen, was ihnen selbst als gut und recht erscheint, das Angenehme, das ihnen schädlich ist. Die gewöhnlichen Menschen hinwiederum stehen aus Feigheit und Faulheit ab von der Ausübung dessen, von dem sie doch die Ansicht haben, daß es ihnen höchst zuträglich sei. Menschen endlich, welche viele und große Verbrechen auf sich geladen haben und wegen ihrer Lasterhaftigkeit allgemein gehaßt werden[12], fliehen sogar das Leben und bringen sich selbst um.

8. So suchen denn auch die Schlechten immer mit anderen zu verkehren, nur dem Umgange mit sich selbst suchen sie zu entfliehen. Denn wenn sie mit sich allein sind, da erinnern sie sich an

---

8. S. I, Kap. 13; vgl. Große Ethik II, Kap. 11, S. 1211 a. 15—38; Eudemische Ethik VII, Kap. 6, S. 1240. a. 8 ff. — b. 20.

9. Der griechische Ausdruck von der innigsten Freundschaft lautete also wie bei uns: „Ich liebe ihn wie mich selbst."

10. Ihre sinnliche Begierde strebt nach etwas anderem, als das ist, was sie als vernünftige Wesen wollen.

11. S. oben VII, Kap. 1, § 6.

12. Ich lese mit Fritzsche: καὶ διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται. Über den Gedanken selbst s. meine Aristotelia I, S. 153, und unten IX, Kap. 9, § 8.

so viele schreckliche Dinge; und ähnliche Schreckniſſe ſind ihre Ausſichten für die Zukunft; wenn ſie dagegen mit anderen zuſammen ſind, ſo vergeſſen ſie das momentan. Und da ſie nichts Liebenswürdiges an ſich haben, ſo haben ſie auch keine Empfindung von Liebe gegen ſich ſelbſt. So haben denn auch ſolche Menſchen keine Sympathie mit ſich ſelbſt in Freude und Leid; denn ihre Seele iſt ewig in Aufruhr, und während der eine Teil derſelben vor Bosheit betrübt iſt, weil und wenn er ſich gewiſſer Dinge enthalten muß, empfindet der andere Freude; das eine zieht ihn hierhin, das andere dorthin, als wollte es ihn zerreißen.[13] — 9. Wenn es nun aber auch nicht möglich iſt, daß die Empfindungen der Freude und des Schmerzes zu gleicher Zeit in der Menſchenbruſt rege ſein können, ſo ſteht doch wenigſtens das feſt, daß er im allernächſten Momente, nachdem er eine freudige Empfindung genoſſen hat, wieder Schmerz empfindet und wünſchen möchte, daß ihm ſolcher Genuß nicht geworden wäre; denn der Lebensbecher der Schlechten iſt bis an den Rand von Reue erfüllt.

Wir ſehen alſo, daß der ſchlechte Menſch nicht einmal gegen ſich ſelbſt freundſchaftlich geſinnt ſein kann, weil er nichts Liebenswürdiges an und in ſich hat.

Wenn nun aber ein ſolcher Zuſtand im höchſten Grade jammervoll iſt, ſo gilt es mit Anſpannung aller Kräfte die Schlechtigkeit zu fliehen und dahin zu ſtreben, ein tugendhafter Menſch zu ſein; denn nur ſo wird es möglich ſein, nicht nur mit ſich ſelbſt in Freundſchaft zu leben, ſondern auch einem anderen lieb und befreundet zu werden.

---

13. Dieſe ergreifende Schilderung der inneren Unſeligkeit des Böſen erinnert an Richards III. fürchterliches Selbſtgeſpräch in der Nacht vor ſeinem Tode. Man vergleiche noch aus dem Altertum die Schilderung des Seelenzuſtandes eines Böſen vor dem Tode bei Plato (Staat I, 330 e) und Cicero, Vom Staate, III, 16, 26, ſowie das Wort des Propheten Jeſaias Kap. 57, V. 20.

Fünftes Kapitel.

1. Das Wohlwollen hat zwar Ähnlichkeit mit der freundschaftlichen Gesinnung, ist aber doch keineswegs Freundschaft. Wohlwollen nämlich ist auch möglich gegen Menschen, die wir nicht kennen, und unser Empfinden kann dabei dem anderen unbekannt sein, Freundschaft aber nicht. Doch das habe ich schon früher gesagt.[1] Aber es ist auch nicht zärtliche Zuneigung (Liebe); denn es schließt weder eine Spannung des Gemüts, noch ein lebhaftes Verlangen in sich, welche beide doch stets mit der zärtlichen Zuneigung verbunden sind.

2. Die Zuneigung erfordert ferner immer längeren vertrauten Verkehr, während dagegen das Wohlwollen auch die Frucht des Augenblicks sein kann, wie das ja z. B. uns auch bei Wettkämpfern[2] begegnet, für die man sich wohlwollend interessiert, ohne daß man ihnen doch irgendwie mit thätiger Teilnahme beistehen möchte; denn, wie ich sagte, hier ist unser Wohlwollen ein momentanes und unsere Zuneigung eine ganz oberflächliche.

3. Es scheint also das Wohlwollen der Anfang der Freundschaft zu sein, wie in der Liebe die Augenlust den Anfang bildet. Denn kein Mensch liebt, ohne daß ihm vorher der Anblick des Gegenstandes Vergnügen gemacht hätte.[3] Darum kann man aber noch nicht sagen, daß Freude an der erscheinenden Form und Gestalt des Gegenstandes schon Liebe sei, sondern diese ist erst dann vorhanden, wenn man bei der Abwesenheit desselben Sehnsucht und nach seiner

---

1. S. oben VIII, Kap. 2, § 4.

2. Nämlich in den öffentlichen Wettspielen, bei Ringern, Faustkämpfern, Wettläufern u. s. f.

3. Wie die Liebe mit aus der Lust am Anblick des geliebten Gegenstandes, so entsteht die Freundschaft aus dem Wohlwollen. Über das Entstehen der Liebe s. oben VIII, Kap. 4, § 1, und in unserem Buche den Anfang des zwölften Kapitels. „Die Augen sind Führer und Leiter der Liebe", sagt Ovid. Es ist ein Platonischer Satz, den wir im „Cratylus" (S. 420 b) und im „Phädrus" (S. 250 e) ausgesprochen finden. S. Stahr, Aristotelia, II, S. 108.

Anwesenheit Verlangen empfindet. Gerade so ist es denn auch unmöglich, daß zwei Menschen Freunde werden, wenn sie nicht zuvor gegenseitiges Wohlwollen gehegt haben; aber darum sind doch wohlwollende Menschen noch nicht Menschen, die sich mit Freundschaftsneigung lieben. Denn wenn man einem wohl will, so hegt man bloß den Wunsch, daß es ihm gut gehe, hat aber darum noch durchaus nicht Lust, an seinem Leben und Thun sich thätig zu beteiligen oder gar sich für ihn Beschwerden zu unterziehen. Man könnte daher ganz gut sagen, das Wohlwollen sei, metapho'risch zu reden, eine Freundschaft in trägem (ruhendem) Zustande und werde erst, wenn Zeit und längerer Umgang dazu kommen, zur wirklichen Freundschaft, d. h. nicht zu derjenigen, deren Grund der Nutzen oder das Vergnügen ist, denn diese beiden Dinge sind auch für das Wohlleben selbst nie die bedingenden Gründe. Denn wer Wohlthaten empfangen hat, erfüllt bloß die Pflicht der Gerechtigkeit, wenn er für das Empfangene dem Geber Wohlwollen zollt; wer dagegen das Wohlergehen eines anderen deswegen wünscht, weil er davon selbst Vorteil für sich zu ziehen hofft, der ist nicht sowohl wohlwollend gegen jenen, als vielmehr gegen sich selbst, sowie auch der kein wahrer Freund ist, der einem anderen Aufmerksamkeiten erweist, um ihn für sich zu brauchen.[4]

4. Überhaupt ist Wohlwollen eine Gesinnung, welche durch gewisse sittliche Vorzüge und edle Eigenschaften erweckt wird, wenn uns jemand als schön und gut, tapfer u. s. w. erscheint, wie ich das auch in dem Beispiele von den Preiswettkämpfern angedeutet habe.

---

4. Der ganze Schluß dieses schönen Kapitels zeigt, daß Aristoteles unter dem Wohlwollen, welches der Ursprung (ἀρχή) der wahren Freundschaft ist, jenes rein menschliche, uneigennützige, nur durch das Schöne und Gute in der menschlichen Brust erweckte Empfinden versteht. Das Wohlwollen, das eines anderen Glück und Erfolg wünscht, weil es davon zu profitieren hofft, ist gemeiner Egoismus, Gesinnung gemeiner Menschen. (S. VIII, Kap. 8.)

Sechstes Kapitel.

1. Etwas mit der Freundschaft Verwandtes scheint auch die Sinneseinigkeit zu sein. Darum aber ist sie nicht Meinungsgleichheit, denn diese kann auch ganz wohl unter Leuten stattfinden, die sich gegenseitig gar nicht kennen. Auch brauchen wir nicht von allen den Ausdruck: „eines Sinnes", die über irgend einen beliebigen Gegenstand eines Sinnes sind, z. B. über die Gestirne und Astronomie — denn über solche Dinge eines Sinnes sein, hat nichts mit der Freundschaft zu schaffen —, sondern wir brauchen den Ausdruck: „eines Sinnes sein" von den Staaten, wenn sie über ihre Interessen einig sind und ein und dasselbe wollen und das, was ihnen gemeinschaftlich gut scheint, ins Werk setzen. — 2. Ihre Sinneseintracht hat es also mit praktischen Dingen[1] zu thun, und zwar mit solchen, welche von Bedeutung sind und welche beide Teile oder alle betreffen mögen, wie z. B., um bei dem Beispiele der Staaten zu bleiben, wenn alle der Ansicht wären, daß ihre obrigkeitlichen Ämter durch Wahl besetzt werden sollen oder: daß man ein Bündnis mit den Lakedaimo'niern schließen oder: daß Pi'ttakos Herrscher sein solle, vorausgesetzt, daß er selbst nichts dawider habe.[2] Wenn aber von zwei Staaten oder Personen jeder von beiden Teilen selbst herrschen will, wie in den Phöni'kerinnen (des Euri'pides), dann sind sie in Zwiespalt. Denn das heißt nicht „eines Sinnes sein", wenn von zwei Personen jeder ein und ebendieselbe Sache im Sinne hat, sondern dazu gehört noch, daß sie auch über das Subjekt einig sind, dem

1. S. oben III, Kap. 2, und Kap. 3, §§ 15; 19—20.

2. Vgl. über Pittakos, den Beherrscher von Mityle'ne, Aristoteles, Politik, III, Kap. 9, § 5, und Duncker, Gesch. des Altertums, IV, 80—84. Dieser große Regent des hellenischen Altertums legte seine Herrschaft, zum Schmerze seines Volks, freiwillig nieder. Es war jener „eine Mann", der, wie Aristoteles sagt, in der Geschichte das einzige Beispiel sei, daß ein Herrscher seine Herrschaft zur Einführung einer gemäßigt freien republikanischen Verfassung benutzt habe. S. Aristoteles, Politik, IV, Kap. 9, § 13, S. 257 unserer Übersetzung.

die Sache zukommen soll; z. B. wenn sowohl das Volk, als auch die besseren Klassen wollen, daß die Besten an der Spitze stehen. Denn so wird jedem, was er wünscht und verlangt. [3]

Wir sehen, die Sinneseinigkeit ist politische Freundschaft, wie denn auch die Sprache sich ausdrückt, denn sie bezieht sich auf die Interessen [4] und auf die Erfordernisse des Lebens.

3. Vorhanden aber ist eine solche Übereinstimmung nur bei den Guten und Rechtschaffenen, denn diese sind sowohl mit sich selbst als untereinander in Übereinstimmung, da sie, so zu sagen, immer bei und mit denselben Dingen beschäftigt sind. Denn solcher Leute Willensmeinungen sind bleibender Natur und schwanken nicht auf und ab, wie die Flut im Euri'pos[5], sondern ihr Wille geht auf das Gerechte und Nützliche, und dies sind denn auch die Ziele, nach denen sie gemeinsam streben.

4. Die schlechten Menschen dagegen können unmöglich einig sein, es sei denn auf kurze Zeit — wie sie denn auch nur auf kurze Zeit Freunde zu sein im stande sind —, da sie, wo Nutzen zu haben ist, immer jeder nach dem größeren Anteile trachten, während sie von den erforderlichen Beschwerden und Leistungen immer nur den kleinsten Teil über sich nehmen mögen. Denn da jeder für sich das begehrt, was der andere, so rechnet er fortwährend seinem Nächsten nach und behindert ihn; denn wenn sie nicht auf der Lauer sind, so

---

3. Die heitere Laune, die in dieser ganzen Auseinandersetzung herrscht (welche sich zum Teil auf dem Gebiete der sprachlichen Synony'mik bewegt und sehr wahrscheinlich polemische Spitzen gegen unrichtige Ausdrucksweisen gleichzeitiger Philosophen enthält, von denen wir freilich nichts Näheres mehr wissen), ist nicht zu verkennen. Der alte Camera'rius führt in seinem Kommentar als Beispiel die Anekdote von einem befreundeten Ehemanne an (den er, wie er sagt, aus Respekt nicht nennen wolle), der von sich und seiner Frau zu sagen pflegte: sie wären beide viele Jahre lang eines Sinnes gewesen; jedes von beiden nämlich habe Herr sein wollen!

4. S. VIII, Kap. 4, § 5.

5. Sprichwörtliche Redensart von der Unbeständigkeit. Euripos ist der Name des Sundes zwischen Böotien und der Insel Eubö'a, der jetzt Meerenge von Negropo'nte heißt. Die Alten glaubten, daß die Strömung in diesem Kanal siebenmal des Tages und siebenmal den Nachts wechsele.

geht das gemeinsame Gut[6] verloren. So geschieht es ihnen denn, daß sie fortwährend in Zwist sind, indem jeder den andern zwingen möchte, gerecht zu handeln, aber keiner selbst gerecht handeln will.

Siebentes Kapitel.

1. Es ist ein Erfahrungssatz, daß Wohlthäter die Gegenstände ihres Wohlthuns mehr lieben, als diese letzteren ihre Wohlthäter, und man forscht darüber nach als über etwas der Vernunft der Dinge Zuwiderlaufendes.

Die meisten Philosophen sind der Ansicht, der Grund liege darin, daß die einen Schuldner, die anderen Gläubiger seien. Sowie also bei den wirklichen Darlehnsverhältnissen die Schuldner allerdings wünschen, daß es keine Gläubiger geben möchte, denen sie schuldeten, während die, welche das Darlehn gemacht haben, sogar sehr wesentlich besorgt sind, daß es ihren Schuldnern gut gehe, so wünschten auch die Wohlthäter, ihre Schützlinge wohlerhalten zu sehen, um einst von ihnen gebührende Dankbeweise zu ernten, während diesen die Abtragung ihrer Dankesschuld durchaus nicht am Herzen liege. Epicha'rmos[1] würde nun wahrscheinlich sagen: eine solche Ansicht habe „in der Schwarzseherei" derer, die sie hegen, ihren Grund. Aber etwas in der Menschennatur Begründetes hat sie dennoch; denn die meisten Menschen vergessen leicht und wollen weit lieber Gutes empfangen als thun.[2]

---

6. D. h. dasjenige, um das es beiden Teilen zu thun ist.

1. Epicharmos, dramatischer Dichter des 5. Jahrhunderts, als feiner Menschenkenner von Plato und Aristoteles gerühmt, Vorbild des Horaz (s. Schmid zu Horaz' Episteln II, 1, 58).

2. Vgl. oben IV, Kap. 3, § 25, und Kap. 1, § 37. Auch dem Aristoteles, wie allen großen Menschen, ist also diese traurige Erfahrung nicht erspart worden, die unser Goethe in so manchem schwermütigen Worte ausspricht:

Wirf deine Kuchen in das Meer!
Sieht es der Fisch nicht, sieht's der Herr.

Aristoteles selbst kommt auf diesen Gedanken von der Undankbarkeit und dem

2. Meiner Ansicht nach dürfte indes die Ursache jener oben erwähnten Erscheinung doch wohl noch tiefer in der Natur der Dinge liegen und keineswegs dem Verhältnisse zwischen Gläubigern und Schuldnern entsprechen; denn zwischen diesen letzteren findet überhaupt gar kein Verhältnis der Liebe statt, sondern nur auf der Seite des Gläubigers der Wunsch, den andern erhalten zu sehen, damit er sein Geld von ihm wiederbekomme. Leute dagegen, welche anderen wohlgethan haben, empfinden Liebe und Zuneigung für die, denen sie Gutes erwiesen haben, auch wenn diese ihnen in keiner Hinsicht von Nutzen sind, noch in Zukunft nützlich werden dürften. — 3. Dasselbe trifft auch bei den Künstlern zu, wo auch ein jeder sein eigenes Werk mehr liebt, als er von seinem Werke, wenn es Seele erhielte, geliebt werden dürfte.[3] Nirgends aber trifft das wohl in solchem Grade zu, wie bei den Poeten; denn diese haben eine übermäßige Liebe für ihre Poesieen und hegen und pflegen sie wie ihre Kinder.[4]

4. Einer solchen Zuneigung nun gleicht auch die der Wohlthäter. Der Gegenstand ihres Wohlthuns ist nämlich gleichsam ihr Werk, das sie also natürlich in höherem Grade lieben, als das Werk seinen Schöpfer. Und hiervon liegt die Ursache wieder darin, daß das Sein allen Menschen wünschenswert und lieb ist. Wir sind

---

kurzen Gedächtnisse der meisten Menschen mehrmals zurück (vgl. VIII, Kap. 13, § 8), und er hatte seine Ursache dazu. Man sehe meine Aristotelia I, S. 181, und T. II, S. 220.

3. Vgl. oben IV, Kap. 1, § 20.

4. Vgl. Cicero, Tuskula'nen, V, 22, 63; Plato, Staat, I, S. 330 c. In demselben Sinne rät Don Quixote einem jungen Dichter, sich bei seinen Poesieen mehr auf das Urteil anderer, als auf sein eigenes zu verlassen. „Denn (fährt er fort) Väter und Mütter finden ihre Kinder nie häßlich, und bei den Sprößlingen des Geistes findet diese Verblendung im höchsten Grade statt!“ — Warum aber werden gerade die Dichter vor anderen schaffenden Künstlern hier bei Aristoteles genannt? Diese Frage beantwortet der Florentiner Donatus Acciaio'lius (Kommentar, S. 780) folgendermaßen: „Die bildenden Künstler haben es mit Stoffen zu thun, die ihnen selbst äußerlich sind und denen sie eben nur Form geben. Ihr Werk ist also darum nicht ganz ihr eigenes Selbst. Die Dichter dagegen nehmen ihren Stoff aus sich selbst und sind in vollem Sinne des Wortes Schöpfer (poe'tae).“

aber bloß durch Thätigkeit, d. h. indem wir leben und handeln. Nun ist es aber eben die Thätigkeit, welche dem, der ein Werk schafft, gewissermaßen das Gefühl des Seins und Lebens gibt. Mithin liebt und schätzt ein solcher sein Werk, ebenweil er auch das Sein liebt und hochschätzt. Das ist ein Naturgesetz. Denn was ein Wesen **der Möglichkeit nach** (an sich) ist, das gibt erst das von ihm hervorgebrachte Werk als **wirklich** zu erkennen.

5. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Für den Wohlthäter nämlich ist sein Handeln ein schönes, er hat daher auch seine Freude an dem Gegenstande, welcher das Gefäß dieses Schönen ist. Für den Empfänger der Wohlthat dagegen resultiert nichts von dem Schönen, das in dem Geber ist, sondern höchstens nur etwas Nützliches. Dies ist aber in minderem Grade angenehm und anziehend.[5] — 6. Wer eine gute Handlung thut, hat ferner ein angenehmes Gefühl dabei durch die Thätigkeit im Augenblicke des Vollbringens, er hat ein solches auch schon vor dem Vollbringen durch die Aussicht auf dasselbe und, nachdem sie geschehen ist, in der Erinnerung daran. Das angenehmste Gefühl aber ist das, welches die Thätigkeit selbst begleitet, und dies ist daher auch in gleicher Weise das liebste. Also: Wer eine Wohlthat gethan hat, für den ist sein Werk ein bleibendes — denn „das Schöne ist dauernd“[6]; für den Empfänger dahingegen ist das empfangene Nützliche etwas Vorübergehendes. Und während die Erinnerung an das Schöne immer angenehm ist, ist es die Erinnerung an das Nützliche durchaus nicht oder doch in anderem Grade, während es sich mit der Erwartung freilich umgekehrt zu verhalten scheint.

Dazu kommt ferner noch, daß das Lieben als thätiges Thun, das Geliebtwerden dagegen als ein Leiden erscheint. Diejenigen

5. Der aus tiefster Kenntnis der Menschennatur stammende Spruch, daß „Geben seliger als Nehmen“, wird von Aristo'teles* in seinen letzten Gründen ebensoschön, als tief und treffend entwickelt. Der Geber hat in dem Gegenstande, dem er wohlthut, ein sprechendes Zeugnis seiner sittlich guten und schönen That; auf ihn fällt alles Gute und Edle derselben zurück, dem anderen bleibt nur das Nützliche.

6. Vielleicht ein sprichwörtlich gewordenes Dichterwort. S. Ad. Stahr, Aristoteli'a, T. II, S. 220.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

also, auf deren Seite sich vorzugsweise das Handeln befindet, sind damit auch folgerichtig in dem Falle, daß das Lieben und das Beweisen der Liebe vorzugsweise von ihnen ausgeht.

7. Und endlich: Jedermann liebt das am stärksten, was ihm am meisten Mühe gekostet hat, wie denn auch z. B. diejenigen ihr Geld mehr lieben, die es erwerben, als die, welche es ererbt haben.[7] Nun gibt aber wohl jeder zu, daß Sichwohlthunlassen keine Mühe und Arbeit kostet, Wohlthun dagegen schwer und mühsam ist. Deshalb sind denn auch die Mütter „kinderliebender" als die Väter[8]; denn das Gebären kostet mehr Mühe und Beschwerden (als das Zeugen); und dazu sind die Mütter gewisser, daß die Kinder ihre eigenen sind. Der erstere Umstand dürfte auch auf die Wohlthäter passen. —

Achtes Kapitel.

Es wird ferner auch die Frage aufgeworfen: ob man sich selbst am meisten lieben müsse oder einen andern?[1]

Die Meinung der Menschen scheint sich für das letztere zu entscheiden, denn man tadelt die, welche sich selbst am meisten lieben, und benennt sie mit dem Schimpfnamen „Eigenliebige", sowie es auch als ausgemacht gilt, daß gerade der schlechte Mensch alles nur um seinetwillen thut, und zwar, je nichtswürdiger er ist, um so mehr. So ist es denn auch ein gewöhnlicher Vorwurf gegen einen solchen Menschen, daß man von ihm die Redensart braucht: „Er thut nicht das geringste, wobei nicht sein Interesse im Spiel ist." Der Rechtschaffene dagegen, sagt man, sieht bei allem, was er thut, auf das

7. Vgl. oben IV, Kap. 1, § 20; Pla'ton, Staat I, Kap. 4, S. 330 b; Tacitus, Dialo'g, Kap. 3 und dort die Note von Eckstein.

8. Schon mehrmals bemerkt. S. oben VIII, Kap. 8, § 3; Kap. 12, § 2; IX, Kap. 4, § 1. Der Ausdruck „kinderliebend" zeigt hin auf den Lieblingsdichter des Aristoteles, auf Euri'pides, der in seiner Tragödie „Die Phönikerinnen" sagt (V. 358):

Mit Müh' und Schmerz gebiert das Weib das Kind zur Welt,
Drum liebt die Kinder so das weibliche Geschlecht!

Sittlichgute, und je besser er ist, desto mehr ist das Schöne und das Interesse seines Freundes der Bestimmungsgrund seines Handelns, während er sein eigenes Interesse beiseite setzt.

2. Allein mit diesen Sätzen, sagen andere, stehe die Wirklichkeit der menschlichen Handlungen in Disharmonie, und das habe seinen guten Grund. Denn, sagen sie, der Mensch hat die Pflicht, den am meisten zu lieben, der ihm am meisten freund ist. Am meisten Freund ist aber der, der einem anderen das Gute wünscht und es thut rein um dieses anderen selbst willen, auch wenn niemand etwas davon erfahren sollte. In diesem Verhältnisse befindet sich aber jeder Mensch am meisten gegen sich selbst, und in ihm selbst findet sich ja auch alles übrige vereinigt, was die Begriffsbestimmung des wahren Freundes ausmacht. Denn wir haben oben gesagt[2], daß von dem Verhältnisse gegen das eigene Ich auch alles freundschaftliche Verhalten gegen andere Individuen sich herleite. Ja, auch die Sprichwörter sind hiermit sämtlich in Übereinstimmung, wie z.B.: „Ein Herz und eine Seele" oder: „Gemeinsam sind der Freunde Güter" oder: „Freundsein, Gleichsein"[3] oder: „Das Knie ist näher als das Schienbein"[4], denn alles dieses findet am meisten gegen das eigene Ich statt: jeder ist sich selbst am meisten freund, und somit hat man auch sich selbst am meisten zu lieben. — So erscheint es dann mit Recht als zweifel-

---

2. S. IX, Kap. 4, § 1.

3. S. die Anmerkungen zu VIII, Kap. 5, § 5 und zu Kap. 4, § 2 dieses Buches.

4. Entspricht unserem: „Das Hemd ist näher als der Rock." So singt Theokri't in seinem Loblied auf König Hi'eron, das den Titel „Die Chari'ten" führt (XVI, 13 ff.):

Sagt, wo ist jetzt noch ein Freund? Wer liebt den rühmenden Sänger?
Nein, nicht trachten die Männer, um herrliche Thaten, wie vormals,
Jetzt gepriesen zu sein, sie beherrscht nur schnöde Gewinnsucht.
Jeglicher hält im Busen die Hand und sinnt, wie das Geld ihm
Wuchere. Traun, er verschenkt nicht einen verrosteten Pfennig,
Sondern da sagt er gleich: „Mir ist näher das Knie als das
Schienbein!"

Der Scholia'st zu dieser Stelle Theokri'ts bemerkt ausdrücklich, daß dies eine sprichwörtliche Redensart sei zur Bezeichnung des selbstsüchtigen Egoismus.

haft, welcher von beiden Ansichten man folgen soll, da alle beide ihre Gründe für sich haben.

3. Allein ich denke, man muß dergleichen Raisonnements scharf voneinander halten und genau bestimmen, wieweit und in welcher Art sie wahr sind. Wenn wir also zunächst den Begriff der Eigenliebe[5] nehmen und zusehen, was die einen und was die anderen darunter verstehen, so dürfte die Sache alsbald ins klare kommen.

4. Diejenigen, welche das Wort im Sinne eines Vorwurfs brauchen, nennen „Eigenliebige" diejenigen, welche in Geldsachen und in Bezug auf Ehre oder auf sinnliche Genüsse vor allen anderen sich selbst bedenken — denn das sind Dinge, nach denen die meisten Menschen streben, um die sie sich, als um die höchsten Güter, zu allen Zeiten abgemüht haben und um die daher beständig heißer Kampf und Streit stattfindet. Diejenigen nun, welche in Bezug auf diese Dinge nie genug haben können, sind Menschen, die nur ihrer Begierde und überhaupt ihren Leidenschaften und dem unvernünftigen Teile der Seele zu Willen leben. Daher ist denn auch die Benennung „eigenliebig" im tadelnden Sinne aus dem Umstande entstanden, daß die große Masse eben schlecht ist. Gegen solche Art von Eigenliebe erhebt sich also mit vollem Rechte der Tadel.

5. Daß man aber im gewöhnlichen Sprachgebrauche eben nur solche Menschen, die in Bezug auf jene obengenannten Dinge vor allen anderen sich selbst bedenken, als „eigenliebige" bezeichnet, liegt auf der Hand. Denn gesetzt, ein Mensch trachtete immer nur dahin, selbst vorzugsweise vor allen anderen Menschen gerecht zu handeln, sich maßvoll zu betragen oder sonst irgend welche Tugend zu üben, mit einem Worte, alles, was schön und gut ist, zu seinem Eigentume zu machen, so wird sicher kein Mensch auf der Welt diesen Menschen „eigenliebig" nennen oder ihn tadeln. — 6. Und doch, sollt' ich denken, wäre ein solcher Mensch mehr als irgend ein anderer ein „eigenliebiger", denn er nimmt ja für sich selbst gerade die

5. Wörtlich entsprechender würde „Selbstliebe" sein, aber dann fehlte dem Übersetzer das Adjectivum, da wir „selbstliebig" und „selbstliebend" in dem Sinne von „sich selbst vorzugsweise liebend" nicht wohl brauchen können.

schönsten und vorzugsweise guten Dinge in Anspruch, er willfahrt sich selbst, und zwar dem, was das Höchste in ihm ist, und gehorsamt ebendiesem in allen Stücken. Sowie nun aber in der gäng und gäben Anschauungsweise das Sein eines Staates und jedes anderen zusammengesetzten Ganzen vorzugsweise in demjenigen enthalten ist, was in demselben das Höchste und Herrschende ist[6], so auch beim Menschen. Sich selbst liebend („ein Eigenliebiger") ist daher vorzugsweise der Mensch dann, wenn er dieses Höchste in ihm am meisten liebt und diesem Höchsten vorzugsweise zu Willen lebt. So heißt ja auch ein Mensch „selbstbeherrschend" oder „ohne Selbstbeherrschung", je nachdem in ihm seine Vernunft die Herrschaft hat oder nicht hat, weil man von der Ansicht ausgeht, daß die Vernunft eben das eigentliche Selbst jedes Menschen ist; und von den menschlichen Handlungen gelten diejenigen vorzugsweise als solche und zwar freiwillige Handlungen, welche Resultat vernünftiger Überlegung sind.

Beides also ist klar: Des Menschen Selbst ist ganz oder doch vorzugsweise dies sein vernünftiges Element, und die Liebe des Tugendhaften gilt vorzugsweise diesem Elemente seines Wesens. Mithin dürfte ihm vorzugsweise das Prädikat „eigenliebig" zukommen, freilich in ganz anderem als in jenem schimpflichen Sinne, und der Unterschied dieser von jener Art der getadelten Eigenliebe ist gerade so groß, wie der zwischen einem Leben nach der Vernunft und einem Leben nach der sinnlichen Leidenschaft oder der Unterschied zwischen dem Streben nach dem sittlich Guten und Schönen und zwischen dem Streben nach dem, was vorteilhaft erscheint.

7. Menschen nun, deren ganzes Streben dahin geht, sich in guten und edlen Thaten auszuzeichnen, liebt und lobt jedermann. Gesetzt aber, alle Menschen wetteiferten miteinander in dem Ringkampfe um das Schöne und Gute, und jeder strengte alle seine Kräfte an, das Beste zu thun, so würde ebensowohl die Gesamtheit in den Besitz alles dessen gelangen, was ihr not thut, als auch jeder einzelne für sich die höchsten aller Güter erwerben, so gewiß als die Tugend ein solches Höchste ist.

---

6. Vgl. Aristoteles, Politik III, Kap. 5, §§ 1 ff. (Kap. 7 Bekker).

Also Resultat: Der gute Mensch muß „selbstliebend“[7] sein — denn so wird er selbst, indem er das Sittlichschöne und Gute thut, für sein Selbst den Vorteil davon haben und zugleich das Wohl der anderen befördern. Der schlechte Mensch dahingegen darf es nicht, denn er wird sowohl sich selbst als seinen Nächsten schaden, weil er schlechten Leidenschaften folgt.

8. Bei dem schlechten Menschen also steht das, was er thun sollte, mit dem, was er thut, in Widerspruch, während der Tugendhafte das, was er thun soll, auch wirklich thut. Denn alles, was Vernunft ist, wählt immer das Beste, der Tugendhafte aber gehorsamt der Vernunft.

9. Dennoch bleibt es dabei wahr, daß der brave Mann vieles für seine Freunde und für sein Vaterland thut, ja, wenn es sein muß, dafür zu sterben bereit ist. Denn er wird Hab' und Gut und Ehrenstellen und überhaupt alle die Güter, um deren Besitz die Menschen kämpfen und ringen, hingeben in dem Streben, seinem Selbst den Besitz des Schönen und Guten zu sichern. Denn er wird es sicher vorziehen, eine kurze, aber starke freudige Empfindung, als eine langdauernde, aber schwache zu genießen, ein einziges Jahr schön und groß, als viele Jahre gemeiner Alltäglichkeit zu erleben, eine einzige schöne und erhabene That, als viele unbedeutende zu vollbringen. So, meine ich, denken auch die, welche ihr Leben (für einen edlen Zweck) hingeben; sie erwählen mithin etwas, was ein erhabenes Schöne für sie selbst ist. Auch Gut und Geld hinzugeben, wenn sie dadurch ihren Freunden in Zukunft einen größeren Vorteil schaffen können, sind solche Menschen gern bereit, denn bei solchem Thun ihrerseits fällt dem Freunde zwar der Vorteil, dem anderen aber die Ehre zu. Wer so handelt, eignet mithin sich selbst das größere Gut zu. Mit Ehren und Staatsämtern hat es dieselbe Bewandtnis, denn auch hier wird der Tugendhafte alles zu Gunsten seines Freundes aufgeben, weil das edel handeln heißt und ihm Lob

7. D. h. „Egoist“ (eigenliebig), in diesem höchsten und edelsten Sinne. Aristoteles zeigt in den folgenden Paragraphen, daß dieser edle Egoismus, diese erhabene Selbstsucht des tugendhaften Mannes sich auch in seinen edelsten Handlungen bethätigt.

einträgt. Er erscheint also mit Fug und Recht als ein trefflicher Mann, weil er das Sittlichschöne und Edle vor allem für sich in Anspruch nimmt. Ja, es ist sogar möglich, zu Gunsten eines Freundes auf Thaten zu verzichten, und es gibt Fälle, wo es schöner ist, den Freund zu einer That veranlaßt, als sie selbst gethan zu haben.

10. Wir sehen also, daß bei allen löblichen Dingen und Handlungen der Tugendhafte sich selbst den größeren Anteil des Schönen zuteilt.

Auf diese Art also soll man, wie gesagt, selbstliebend sein; so aber, wie der große Haufe es ist und meint, darf man es nicht.

Neuntes Kapitel.

Eine andere Frage, über deren Beantwortung die Ansichten geteilt sind, ist die: ob „der Glückliche“[1] Freunde nötig habe oder nicht.

„Denn“, sagen die einen, „die Glückseligen und Sichselbstgenügenden bedürfen der Freunde durchaus nicht, sie haben ja schon alle Güter. Als Menschen, die sich selbst genug sind, bedürfen sie konsequenterweise nichts weiter, während der Freund, der ja ein anderes Selbst des Menschen ist, ihm dasjenige verschafft, was er selbst sich zu verschaffen nicht im stande ist. Daher sagt denn auch der Dichter[2]:

Wer braucht denn Freunde, wenn das Schicksal hold ihm ist?“

---

1. Derjenige, welchem das Prädikat „glückselig“ zukommt. Man vergl. das erste Buch, besonders I, Kap. 10.

2. Wieder der Lieblingsdichter des Philosophen, Euripides, in dessen Tragödie Ore'stes es V. 657 ff. heißt:

— — Im Unglück muß
Der Freund dem Freunde seine thätige Hülfe weih'n,
Denn wer braucht Freunde, wenn das Schicksal hold ihm ist?

Womit ein anderer Ausspruch desselben Dichters in seinem „Rasenden Herkules“ (V. 1341) übereinstimmt:

Sind uns die Götter gnädig, braucht man Freunde nicht!
Denn Gottes Hand ist stark genug, wenn er nur will.

2. Und doch sieht es andererseits wie eine Ungereimtheit aus, dem Glücklichen alle Güter zuzusprechen und ihm daneben keine Freunde zu geben, die doch allgemein für das größte aller äußeren Güter gelten. Ferner: Wenn es wahr ist, daß es in höherem Grade zu dem Begriffe Freund gehört, Gutes zu thun, als zu empfangen, und wenn das Wohlthun eine wesentliche Eigentümlichkeit des tugendhaften Mannes und der Tugend ist, und wenn endlich Freunden Gutes zu thun schöner ist als Fremden: so wird der tugendhafte (und glückliche) Mann Freunde bedürfen, denen er wohlthun kann.

Daher ist es denn auch eine Frage, die man gewöhnlich verhandelt: ob man im höheren Grade in glücklichen Umständen Freunde nötig habe oder in unglücklichen, weil man von der Voraussetzung ausgeht, daß nicht nur im Unglücke der Mensch solcher bedürfe, die ihm dann wohlthun, sondern auch im Glücke solcher, denen er wohlthun könne.

3. Ungereimt dünkt mich, ist es sodann auch, wenn man den Glückseligen zum Einsiedler[3] machen will. Denn kein Mensch würde alle Güter der Welt haben wollen, wenn die Bedingung daran geknüpft wäre, sie ganz allein für sich zu besitzen.[4] Der Mensch ist ja ein politisches Wesen[5] und von Natur zum Zusammenleben mit anderen geschaffen, und mithin ist auch bei dem Glückseligen dieser Zug vorhanden, da er ja alle Güter, womit die Natur den Menschen ausstattet, gleichfalls besitzt. Nun ist es aber klar, daß mit Freunden und trefflichen Menschen zusammenleben besser ist, als mit Fremden und mit den ersten besten, die einem in den Weg kommen. Es bedarf also der Glückliche gleichfalls der Freunde.

---

3. Man vgl. oben I, Kap. 7, § 6; Kap. 8, § 16 und VIII, Kap. 1 zu Anfang; Kap. 5, § 3. S. auch meine Aristotelia I, S. 201.

4. S. oben VIII, Kap. 1, § 1. Ganz antik gefühlt ist, was Goethe seinen Elpenor sagen läßt:

„Ich will ein treuer Freund sein!
Will teilen, was mir von den Göttern wird,
Und wenn ich alles habe, was mich freut,
Will gern ich allen andern alles geben!“

5. S. Aristoteles, Politik I, § 9.

4. Was wollen nun also jene ersten[6] eigentlich sagen, und inwiefern enthält diese Ansicht Wahrheit?

Doch wohl nur insofern, als der große Haufe der Menschen unter Freunden Leute versteht, die da nützlich sind! — Solcher wird nun allerdings der Glückliche durchaus nicht bedürfen, da er ja bereits alle Güter besitzt. Ja, er wird auch nicht einmal solcher Freunde, die man um des Angenehmen willen hat, benötigt sein oder doch nur in geringem Grade; denn da sein Leben bereits an und für sich angenehm ist, so bedarf er weiter keines von außen hinzukommenden Vergnügens. Weil nun also der Glückliche solcher Art Freunde nicht bedarf, so sagt man, er bedürfe überhaupt nicht der Freunde. — 5. Aber dieser Schluß ist schwerlich richtig. Denn ich habe gleich von vornherein[7] gesagt, daß die Glückseligkeit eine Thätigkeit ist. Die Thätigkeit aber ist etwas, das geschieht, und wird nicht etwas, das ruhend da ist, wie etwa ein Besitztum. Besteht nun aber das Glückseligsein im Leben und Wirken, und ist die Thätigkeit des Tugendhaften, wie zu Anfang gesagt worden[8], an und für sich gut und angenehm, und gehört zu den angenehmen Dingen auch das einem jeden Eigentümliche, und sind wir endlich in höherem Grade befähigt, unsere Nächsten und deren Handlungen zu erkennen, als uns selbst und unsere eigenen: nun, so sind auch die Handlungen trefflicher Menschen, die unsere Freunde sind, uns, wenn wir gut sind, eine Freude; denn beide Teile haben dann als gute Menschen und als Freunde dasjenige, was an und für sich durch seine innere Natur angenehm ist. Folglich wird der Glückselige offenbar Freunde solcher Art haben müssen, wenn er anders den Wunsch hegt, gute und seinem eigenen Wesen verwandte Handlungen zu schauen, denn dieser Art sind die Handlungen des Tugendhaften, der unser Freund ist.

Ferner: Alle Welt ist der Meinung, zum Begriffe des „Glückseligen" gehöre notwendig, daß er auch ein angenehmes Leben führe. Für einen Einsiedler aber ist das Leben ein lästiges. Denn es ist

6. D. h. die Verfechter der zuerst (§ 1) aufgestellten Ansicht.
7. Siehe I, Kap. 7, § 15.
8. S I, Kap. 8, § 13; Biese II, S. 389.

kein leichtes Ding, für sich allein in einem fort thätig zu sein, während es in Gesellschaft mit anderen und in Beziehung auf andere schon leichter ist. — 6. Es wird also die Thätigkeit, die schon an und für sich angenehm ist (in Verbindung mit Freunden), eine um so anhaltendere sein können, was eben zum Begriffe des „Glücklichen" notwendig gehört. Denn der Tugendhafte, eben insofern er tugendhaft ist, hat seine Freude an allen Handlungen, die den Gesetzen der Tugend gemäß sind, während er von allen aus Bosheit und Schlechtigkeit herrührenden Handlungen beleidigt wird, — gerade so, wie der Musiker sich an schönen Tonweisen erfreut, während sein Ohr von schlechten beleidigt wird.

7. Sodann dürfte man auch wohl mit Theo'gnis[9] sagen, daß aus dem Zusammenleben mit trefflichen Menschen für uns eine Übung unserer Tugend resultiert. — Sehen wir der Sache tiefer auf den Grund, so liegt es in der Natur der Dinge, daß ein trefflicher Mensch für den Trefflichen ein wünschenswerter Freund ist, da, wie ich bereits gesagt[10], dasjenige, was seiner Natur und

---

9. Die Verse des hier (und weiter unten, Kap. 12) von Aristoteles angeführten berühmten griechischen Spruchdichters aus dem sechsten Jahrhundert fehlen in den meisten und besten Handschriften und in den griechischen Kommentaren. Die Poesie war im Volke noch lebendig genug, daß Aristoteles bei Gelegenheiten, wie diese, nur den Namen des Dichters zu nennen brauchte, um sicher zu sein, daß seine Zuhörer oder Leser ergänzten, was er meinte. Hier war es ein Dichterwort des Theognis, das So'krates als einen Lieblingsspruch zu brauchen pflegte (s. Xe'nophon, Memorabi'lien I, 2, 20; Sympo'sion II, 5; Pla'ton, Me'non S. 95 d und die Ausleger zu Theognis' Gnomen V. 35 S. 8 der Leipziger Ausgabe). Es lautet vollständig:

— — Nimmer mit schlechten
Männern gehe du um, stets nur zu guten gesellt!
Solche seien Gesellen beim Trunk dir, sowie bei der Mahlzeit
Oder im Rat, und es sei ihnen gefallen dir Pflicht.
Denn von Guten wirst Gutes du lernen; doch wenn du den Schlechten
Zu dich gesellt, so verlierst du auch den eig'nen Verstand.
Folge dem Rat und gesell' dich zu Guten, damit du einst sagest:
Gut war der Rat, den ich hier sorglich den Freunden erteilt.

10. S. oben I, Kap. 8, § 11; VIII, Kap. 6, § 4.

seinem Wesen nach gut ist, auch an und für sich für den Guten ein Gutes und Angenehmes ist.

Zu dem, was an und für sich gut und angenehm ist, gehört nun aber auch das Leben, das bei den Tieren als Fähigkeit der Sinneswahrnehmung, bei den Menschen als Fähigkeit der Sinneswahrnehmung und des Denkens bestimmt wird. Jede Fähigkeit aber führt zurück auf die bethätigende Wirksamkeit[11], und in dieser liegt das Hauptsächliche. Das Leben erscheint daher im wesentlichen Sinne als wirkliches Wahrnehmen oder Denken.

8. Nun gehört aber das Leben zu den an und für sich selbst guten und angenehmen Dingen, weil es etwas in sich Abgeschlossenes und Bestimmtes ist[12] und der Begriff der Bestimmtheit zur Natur und zum Wesen des Guten gehört. Was aber von Natur ein Gutes ist, das ist es auch (relativ) für den Tugendhaften. Darum erscheint das Leben und Dasein allen Menschen süß und angenehm; — nur darf man freilich das Leben nicht in dem Sinne nehmen, daß es ein mühseliges und verkümmertes oder ein in Leiden hingebrachtes Dasein ist, denn als solches ist es ein unbestimmbares, wie sein ganzer Inhalt, wie das im folgenden, wo ich vom Schmerze reden werde[13], noch deutlicher werden wird.

9. Wenn nun das Leben an sich gut und angenehm ist, — wie man das auch daraus ersehen kann, daß alle Menschen zu leben begehren, und vor allen die tugendhaften und glückseligen[14], für die ja das Leben im höchsten Grade wünschenswert und deren Leben das glückseligste ist, — und wenn ferner der Mensch, indem er sieht, sein Sehen, indem er hört, sein Hören, und indem er geht, sein Gehen wahrnehmend empfindet, kurz, wenn so überhaupt bei jeder anderen Thätigkeit eine Empfindung in uns vorhanden ist, daß wir

---

11. S. oben I, Kap. 7, §§ 13—14. S. Biese II, S. 142; Zeller, Die Philosophie der Griechen II, S. 478.

12. Aristoteles nimmt hier, wie anderwärts (z. B. I, Kap. 6, § 7 und II, Kap. 6, § 14) Bezug auf die Pythagoreische Lehre vom „Bestimmten" und „Unbestimmten". Vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie I, S. 376—377.

13. Nämlich in der ersten Hälfte des nächstfolgenden zehnten Buches.

14. Vgl. Stahr, Aristoteli'a I, S. 153.

thätig sind: so kann man auch sagen, wir empfinden, daß wir empfinden, und denken, daß wir denken, das heißt, daß wir *sind*[15], — denn wir setzten oben das *Sein* als Empfinden oder Denken. Empfinden, daß man lebe, ist aber etwas an sich selbst Angenehmes, — denn das Leben *von Natur* ist ein Gut, und das Gute als in uns vorhandenes Empfinden ist ein Genuß. Das Leben ist also ein Wünschenswertes, und vorzüglich für die Guten, weil das Dasein für sie ein Gut und ein Genuß ist, denn indem sie das an sich selbst Gute in sich empfinden, haben sie an dieser Empfindung einen Genuß.

10. Nun verhält sich aber der gute Mensch wie zu sich selbst, ebenso auch gegen seinen Freund, — denn sein Freund ist ja sein zweites Ich. Sowie also für jeden guten Menschen die eigene Existenz wünschenswert ist, so, oder nahezu in gleichem Grade, ist es für ihn auch die des Freundes. Nun war ihm aber seine Existenz (sein „Sein") wünschenswert, weil er sich selbst als guten Menschen empfand — eine Empfindung, welche an und für sich angenehm ist. Er muß also eine Mitempfindung von dem Dasein seines Freundes haben, und dazu gelangt er ohne Zweifel durch das Zusammenleben mit ihm und durch den gemeinsamen Austausch von Gedanken und Ideeen. Denn in dieser Bedeutung wird der Ausdruck „Zusammenleben", von Menschen gebraucht, zu fassen sein und nicht wie bei dem Herdenvieh, wo es „auf demselben Futterplatze weiden" bedeutet.[16]

Ist nun also, wie wir sehen, für den guten, innerlich beglückten Menschen das eigene Sein etwas an und für sich Wünschenswertes, weil es etwas von Natur Gutes und Angenehmes ist, und ist in einem ähnlichen Grade für ihn auch das Sein des Freundes wünschenswert, nun so muß für ihn auch der Freund zu den wünschens-

15. Hier, bemerkt *Koraïs*, ist das »Cogito, ergo sum« des Carte'sius populär ausgesprochen.

16. Der Gedanke an die Gegner der hier von ihm aufgestellten menschlich-edeln Ansicht, an jene Verfechter des Egoismus und der Isolierung des teuren Ichs macht dem Philosophen sichtlich warm und läßt ihn diejenigen, welche von der wahren Freundschaft und ihrer Notwendigkeit für die wahrhaft glückliche menschliche Existenz nichts wissen wollen, mit jenem schlimmen Prädikate bezeichnen, das er ihnen schon früher einmal (I, Kap. 5, § 3) erteilt hat.

werten Dingen gehören. Was aber für ihn wünschenswert ist, das muß er notwendig auch besitzen — sonst würde sein Glück nach dieser Seite hin mangelhaft sein. Folglich wird der Mensch, wenn er wahrhaft glückselig sein soll, tugendhafte Freunde haben müssen.

Zehntes Kapitel.

Jetzt fragt es sich also: Muß man danach trachten, sich möglichst viele Freunde zu machen, oder wird das treffende Dichterwort über die Gastfreundschaft:

Weder viele, noch keine![1]

auch auf die Freundschaft passen, so, daß es heißt, man darf weder ganz freundlos sein, noch allzuviele Freunde haben?

2. Was die Freunde anbetrifft, die man um des Nutzens willen hat, so kann man wohl sagen, daß jener Spruch ganz auf sie passe. Denn vielen Dienste leisten, ist ein beschwerlich Ding; ja, das ganze Leben reicht nicht aus, dies zu bewerkstelligen. Mehr Freunde also, als zum eigenen Leben hinreichen, sind überflüssige Zugabe und ein Klotz am Bein, wenn man glücklich leben will; man bedarf ihrer also nicht. Und auch für das Vergnügen reichen wenige hin, wie bei der Speise das Gewürz.

3. Aber in betreff der tugendhaften Freunde fragt es sich, ob man deren der Zahl nach möglichst viele haben müsse oder ob es für die Freundemenge[2] ebensowohl ein gewisses Maß gibt, wie für

---

1. Nach Hesiod, Werke und Tage, V. 715.

2. Der Ausdruck „Freundemenge" (φιλικὸν πλῆθος) ist scherzhaft von Aristoteles gebildet, des Vergleichs wegen mit der „Bevölkerungsmenge" einer Stadt. Man vergesse bei diesem Vergleiche übrigens nicht, daß die hellenischen Städte im Vergleich zu den unseren klein waren und klein sein mußten. Vgl. Aristoteles, Politik III, Kap. 1, § 1 und VII, Kap. 5—9, sowie unsere Einleitung zur Aristotelischen Politik S. 11—12. Die „zehn Myriaden", d. h. hunderttausend Menschen, sind übrigens nicht als Seelenzahl schlechthin zu fassen — denn Städte von solcher „Seelenzahl" der Bevölkerung gab es in Griechenland allerdings, — sondern nur als die Zahl der männlichen freien Einwohner. Städte mit

die Bevölkerungsmenge einer Stadt? Denn zehn Menschen können ebensowenig eine Stadt bilden, als zehn Myriaden noch eine Stadt sind. Nun läßt sich die Frage nach dem Wieviel natürlich nicht durch eine einfache Bestimmung beantworten, sondern nur so, daß man sagt: jede beliebige Zahl innerhalb gewisser fest bestimmter Grenzen. Mithin gibt es auch in Betreff der Freunde ein bestimmtes Maß für deren „Menge", und ich meine, diese Bestimmung lautet: Die größtmögliche Zahl von Freunden, die man haben kann, hängt ab von der Beantwortung der Frage, mit wievielen ein inniges Zusammenleben möglich ist[3], denn dies letztere ist das wesentlichste Kennzeichen der Freundschaft.[4]

4. Nun liegt es aber am Tage, daß und warum es nicht möglich ist, mit vielen einen eng vertrauten Lebensverkehr zu pflegen und sozusagen sein Selbst unter viele zu verteilen. Dazu kommt noch, daß auch jene untereinander Freunde sein müssen, wenn sie sämtlich miteinander im innigen täglichen Verkehr leben sollen, und das findet sich schwer bei einer größeren Anzahl Menschen. — 5. Schwer wird es ferner auch, bei einer größeren Anzahl von Menschen an den Freuden und Schmerzen innigen Anteil zu nehmen. Denn es muß natürlich vorkommen, daß man zu gleicher Zeit sich mit dem einen zu freuen und mit dem anderen zu betrüben hätte. Ich denke also, es ist eine gute Regel: nicht darauf auszugehen, möglichst viele Freunde zu haben, sondern nur so viele, als hinreichend sind, das Bedürfnis eines eng vertrauten Lebensverkehrs zu befriedigen. Denn ich sollte meinen, es sei überhaupt und aus demselben Grunde gar nicht möglich, vielen innig freund zu sein, aus welchem es eben auch nicht möglich ist, viele zu lieben. Denn Liebe beansprucht ihrem Wesen nach, der höchste Grad von Freundschaft zu sein. Ein solcher höchster Grad aber findet nur statt in

einer Bevölkerung wie London und Paris gingen über den Begriff einer hellenischen „Po'lis", eines organisch gegliederten, von festen Mauern umschlossenen bürgerlichen und staatlichen Gemeinwesens.

3. Ebenso beantwortet die vorliegende Frage Pluta'rch, Von der Menge der Freunde (T. VI, S. 356, Reiske), der hier überhaupt zu vergleichen ist und der offenbar aus Aristoteles geschöpft hat.

4. S. oben Kap. 9, § 9 dieses neunten Buches.

Bezug auf ein Individuum, und ebenso innige Freundschaft auch nur gegen wenige.

6. Daß es wirklich sich also verhält, ersehen wir auch aus den Thatsachen des Lebens, denn da kommen nicht viele Freunde in der wirklichen Bedeutung der Kameradenfreundschaft vor, und bei den von den Dichtern besungenen ist immer nur von einem Freundespaare die Rede. Die Allerweltsfreunde dagegen, die jedermann mit Vertraulichkeit begegnen, gelten für Menschen, die eigentlich keinem freund sind, ausgenommen im politischen Sinne[5], was man in der Sprache durch den Namen „Gefälligmacher" ausdrückt, mit dem man sie benennt.

Politisch kann man nun zwar allerdings vielen freund sein, auch wenn man kein „Gefälligmacher", sondern nur ein wirklich rechtschaffener und tüchtiger Mann ist. Die Freundschaft dagegen, deren Grund die Tugend und das eigene Selbst des Freundes ist, kann nicht gegen viele stattfinden, sondern man mag sehr zufrieden sein, wenn man selbst nur wenige solche findet.[6]

Elftes Kapitel.

Die nächste Frage ist: Bedarf man Freunde mehr in glücklichen oder in unglücklichen Umständen? In beiden Lagen nämlich werden sie gesucht; denn wer unglücklich ist, der braucht Hilfe, und wer glücklich ist, braucht Gesellschafter und Leute, denen er wohl

5. Im Sinne eines freundnachbarlichen Verkehrens, wie unter Mitbürgern und Gliedern einunddersel̈ben bürgerlichen Genossenschaft oder Partei stattfindet und sich gebührt. Auch heute reden wir ja von „unseren politischen" Freunden.

6. Dio'genes Lae'rtios im „Leben des Aristoteles" (V, 21) erzählt nach Phavori'nus, daß der Spruch: „Wer viele Freunde hat, hat keinen", ein Lieblingsspruch des Weisen von Stagi'ra gewesen. Er citiert dabei das siebente Buch der Ethik, und wirklich lesen wir diesen Ausspruch im siebenten Buche der sogenannten Eude'mischen Ethik (Kap. 12, S. 1245. B. 19. Bekker). Daraus sehen wir, daß zur Zeit der beiden genannten alten Schriftsteller diese Ausgabe der Ethik als Aristotelisch galt.

thun kann, denn er will doch von seinem Glücke thätigen Gebrauch machen.

Mehr Sache der Notwendigkeit und des Bedürfnisses ist nun offenbar ein Freund, wenn man in unglücklichen Umständen ist; daher sind es denn auch nützliche Freunde, welche man da nötig hat. Aber ein schöneres Gut ist doch Freundschaft, wenn man in glücklichen Umständen ist, daher sucht man denn in solcher Lage auch die trefflichen Menschen auf; weil es in höherem Grade wünschenswert ist, solchen Menschen Gutes zu erweisen und in ihrer Gesellschaft sein Leben hinzubringen. — 2. Denn die bloße Anwesenheit eines Freundes ist schon etwas Angenehmes, und sie ist es selbst im Unglück. Denn der Betrübte findet sich erleichtert, wenn Freunde seinen Schmerz teilen. Man könnte daher füglich die Frage aufwerfen: ob in solchem Falle die Freunde uns wirklich sozusagen einen Teil unserer Last abnehmen oder ob dies zwar nicht der Fall ist, wohl aber ihre Anwesenheit, weil sie uns angenehm ist, verbunden mit dem Gedanken, daß sie unsern Schmerz mitempfinden, unser Leid geringer machen? Indessen, ob dies oder etwas anderes der Grund unserer Erleichterung sei, bleibe unerörtert[1]; die Thatsache, daß wir erleichtert werden, steht jedenfalls fest.

3. Mir scheint die Gegenwart der Freunde (bei unseren Schmerzen) einen Eindruck von gemischter Empfindung zu machen. Einerseits nämlich ist der bloße Anblick der Freunde eine angenehme Empfindung, zumal wenn man unglücklich ist; und er gewährt uns so zu sagen eine Hilfe gegen den Schmerz der Betrübnis[2]; denn

---

1. Aristoteles scheint hier auf den Xenophontischen Sokrates (Xenophon, Memorabilien II, Kap. 7) anzuspielen, welcher sich dort zu der ersteren Ansicht bekennt. Goethe sagt über denselben Gegenstand (in „Erwin und Elmire"):

„Im Busen eines Freundes wiederhallend,
Verliert sich nach und nach des Schmerzes Ton!"

2. Diese Aristotelische Stelle hat der Verfasser des pseudoaristotelischen Briefes an König Philippos von Makedonien vor Augen gehabt. S. Stahr, Aristotelia T. II, S. 215. Aristoteles selbst aber dachte auch hier wieder an seinen Euripides, der im Jon V. 730–732 denselben Gedanken ausspricht:

der Freund ist durch Anblick und Zuspruch ein tröstliches Wesen, wenn er das Geschick dazu hat, weil er unsern Charakter kennt und weiß, was auf denselben angenehm oder betrübend wirkt. — 4. Auf der anderen Seite hat es dagegen wieder etwas Betrübendes, den Freund über unser eigenes Unglück sich betrüben zu sehen; denn jedermann vermeidet es gern, seinen Freunden Ursache zur Betrübnis zu sein; deshalb haben denn auch männlichtapfere Charaktere eine Scheu davor, ihre Freunde an ihren Schmerzen teilnehmen zu lassen; und wenn nicht die eigene Verhärtung gegen den Schmerz sich in ihm allzuhoch steigert, so erträgt ein solcher es nicht, seine Freunde leiden zu sehen[3], — wie er denn überhaupt Mitjammerer nicht an sich heranläßt, weil er selber kein Freund vom Jammern ist. Weibsen dagegen und weibische Männer haben Genuß an solchen „Mitseufzenden" und lieben sie als Freunde und mitleidende Seelen. Ich denke aber, man muß es überall den Besseren nachthun.

5. Die Gegenwart der Freunde in unseren glücklichen Umständen gewährt uns einmal eine angenehme Unterhaltung und demnächst auch das angenehme Bewußtsein, daß sie sich an dem Guten, was wir besitzen, erfreuen. — Man kann also, glaub' ich, mit gutem Fug die Regel geben: Zur Teilnahme an deinem Glücke rufe gern den Freund herbei, — denn Glück um sich verbreiten

---

Wohl ist es süß, zu teilen mit dem Freund sein Glück!
Doch wenn uns, Gott verhüt' es!, irgend Unglück trifft,
Ist's süß, zu schauen in das Aug' des treuen Freunds.

Vgl. auch Plutarch* a. a. O. T. VI, S. 181 Reiske, der ausdrücklich den Euripides anführt.

3. Die psychologisch interessante Erscheinung, welche Aristoteles hier im Auge hat, ist vielfach mißverstanden und unsere Stelle auf das verschiedenste erklärt worden. Der Gedankengang aber zeigt, daß unsere Übersetzung die richtige ist. Aristoteles sagt: Freunde über unser Unglück leiden sehen, ist an sich etwas Schmerzliches, und kein Mensch will gern Ursache davon sein. Sehr starke und männlichkräftige Naturen sträuben sich vor allem dagegen. Das „Mitleiden" ihrer Freunde wird ihnen geradezu eine Last und Qual, und sie ziehen es daher vor, ihren Schmerz in sich zu verschließen — es sei denn, daß ihr Naturell so eisern oder ihr Leiden so groß ist, daß es sich in ihnen bis zur Unempfindlichkeit steigert; denn in solchem Falle hören allerdings auch jene zarten Rücksichten gegen ihre Freunde auf.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

wollen, ist schön und edel; zur Teilnahme an deinem Unglücke aber zögernd, — denn von seinem Unglücke soll man sowenig als möglich anderen zukommen lassen; daher das Dichterwort:

Genug, daß ich unglücklich bin! —[4]

Am ersten noch darf man sie in solchen Fällen herbeirufen, wo sie in der Lage sind, mit eigener geringer Beschwernis uns große Dienste zu erweisen.

6. Umgekehrt dagegen schickt es sich, wie ich meine, daß wir zu unseren Freunden, wenn sie im Unglücke sind, ungerufen und freudig gehen — denn es ist Freundespflicht, wohlzuthun, und zwar am meisten in der Not und wenn der Freund es nicht fordert, denn in solchen Fällen ist für beide Teile der Freundschaftsdienst hier edler, dort angenehmer. Sind aber unsere Freunde in glücklichen Umständen, so nahe man sich ihnen mit freudiger Eile, wenn man zur Erreichung ihrer Absichten mitwirken kann — denn dazu bedarf auch der Glückliche Freunde, aber zögernd, wenn es die Beförderung unseres eigenen Wohles durch sie gilt. Denn es ist nicht schön, sich dazu zu drängen, Gunst und Gutes zu empfangen. Nur hat man freilich auch den Anschein unfreundlicher Sprödigkeit im Ablehnen[5], wie ich meine, zu vermeiden, den man zuweilen in solchem Falle auf sich zieht.

Das Resultat von allem also, sehen wir, ist dies, daß die Gegenwart unserer Freunde in allen Lebenslagen wünschenswert ist.

---

4. Wahrscheinlich aus irgend einer verlorenen Dichtung des Euripides, in dessen erhaltenen Tragödien der Gedanke selbst öfter, nur nicht in dieser prägnanten Form vorkommt. Z. B. Iphige'nie auf Tau'ris V. 670 ff. Seidler. Ähnlich ist auch der Ausruf der bekümmerten Joka'ste gegenüber ihrem Gatten bei So'phokles, König Ö'dipus V. 1053 ff. Hermann.

5. S. oben II, Kap. 7, § 13. Unfreundliche Sprödigkeit, sagt Pluta'rch (IV, S. 47 Reiske), macht uns den Freunden lästig. Im Brautstande, meint der Alte, möge sie der Braut hingehen als Bürge künftiger ehelicher Zärtlichkeit und Hingebung, aber in der Ehe sei sie zu meiden (IV, S. 524; S. 529). — Die Lehre, im Unglück schnell, im Glücke zögernd den Freunden zu nahen, gab schon der alte Chi'lon, einer der sieben Weisen. Vgl. Dio'genes Lae'rtios V, 83 und dort die Ausleger.

Zwölftes Kapitel.

1. Wir können also wohl sagen: Wie es für die Liebenden das allererfreulichste ist, den Gegenstand ihrer Liebe zu sehen, und wie sie diese Sinnesempfindung allen den übrigen Sinnesempfindungen vorziehen, weil durch sie allein die Liebe vermittelt wird und entsteht[1], ebenso ist auch für die Freunde das wünschenswerteste, mit ihren Freunden zusammenzuleben. Denn die Freundschaft ist Lebensgemeinschaft, und wie jeder zu sich selbst, so verhält er sich auch zu seinem Freunde. Nun ist aber in Bezug auf sich selbst dem Menschen die Empfindung, daß er da ist, eine wünschenswerte, mithin auch in Bezug auf den Freund.[2] Zur Bethätigung aber kommt die Empfindung erst in ihrem Zusammenleben, es ist daher natürlich, daß dieses der Gegenstand ihres Verlangens ist. — 2. Und was es auch immer sein möge, worin für jeden das Sein besteht oder um dessentwillen er zu leben wünscht, immer ist sein Sinn darauf gestellt, in diesem Elemente vereint mit dem Freunde sein Leben zu führen. Daher trinken die einen mit ihren Freunden, die anderen würfeln, noch andere turnen oder jagen oder — philosophieren mit ihnen, — kurz, jeder verbringt seine Tage mit seinen Freunden in demjenigen, was er selbst in seinem Leben am liebsten treibt und thut. Zusammenleben nämlich ist es, was alle mit ihren Freunden wollen, und daher thun und treiben sie mit ihnen dasjenige, was für sie die Lebensgemeinschaft ausmacht.

3. Daher wird denn auch die Freundschaft zwischen schlechten Menschen immer die Ursache der sittlichen Verschlechterung. Denn

---

1. S. oben VIII, Kap. 4 zu Anfang und IX, Kap. 5, § 3. „Aus Sehen kommt das Sehnen!" sagt ein griechisches Sprichwort, mit Benutzung des Gleichklangs in den Worten hora'n, welches „sehen", und era'n, welches lieben bedeutet! Athenai'os (Deipnosophisten XIII, S. 564 Bekker) führt folgenden Ausspruch des Aristoteles an: „Die Liebhaber blicken auf keinen Teil des Leibes der geliebten Person so gern, als auf und in die Augen derselben, denn in ihnen hat die Züchtigkeit ihren Wohnsitz."

2. Vgl. oben IX, Kap. 4, § 5; Kap. 9, § 10.

das, worin sie Gemeinschaft haben, sind schlechte Dinge, und dazu sind sie selbst innerlich haltlos[3], und somit werden sie also schlecht, indem sie einander ähnlich werden. Dagegen die Freundschaft der Guten ist selbst gut und wächst als solche durch den gegenseitigen Umgang. Man kann sagen, beide Teile werden besser, indem sie einer für die Zwecke des anderen wirken und einer den andern zurechtweist; denn jeder drückt vom anderen gleichsam dasjenige in sich und sein Wesen ab[5], was ihm am anderen gefällt. Daher das Dichterwort[6]:

„Gutes lernst du von Guten!" —

Soviel von der Freundschaft! Im nächstfolgenden Buche werden wir von dem Vergnügen zu handeln haben.[7]

---

3. S. oben VIII, Kap. 8, § 5.

4. S. oben VIII, Kap. 4, § 6.

5. Ein bei den alten Griechen sehr beliebtes Bild, das man auch bei Platon (Staat III, Kap. 8, S. 396 d.) und Aristo'phanes (Frösche 1050 ff. Dindorf) ähnlich angewendet findet.

6. Des Theo'gnis. Siehe die Anmerkung zum neunten Kapitel dieses Buches, § 8.

7. Dieselbe Inhaltangabe des folgenden Buches wird zu Anfange desselben wiederholt. Das geschieht häufig bei Aristoteles und hat wohl seinen Grund darin, daß diese Schriften nach mündlichen Vorträgen aufgezeichnet sind. Wenn der Philosoph, wie hier, eine Materie und zugleich seine Vorlesung schloß, so war nichts natürlicher, als daß er auf den Inhalt der nächsten Vorlesung hinwies, wie er das hier thut; und ebenso natürlich war es, daß er beim Beginne der nächsten Vorlesung an das Vorhergegangene anknüpfte. Soviel aber ist sonnenklar, daß Aristoteles, wenn er selbst die E'thik, wie wir sie haben, zur Herausgabe als Buch bearbeitet hätte, hier diese ungeschickte Wiederholung einunddesselben Gedankens am Schlusse des einen und am Anfange des anderen Buches nicht hätte stehen lassen.

Zehntes Buch.

Erstes Kapitel.

1. Hiernächst dürfte es passend sein, über die Lust zu handeln, denn sie gilt als vorzugsweise innig verbunden mit unserem Geschlechte. Man erzieht daher auch die Kinder auf diese Weise, daß man sie durch die Steuerruder von Lust und Schmerz regiert.[1] Aber auch für die vollendete Ausbildung des sittlichen Charakters erscheint es von höchster Wichtigkeit, daß der Mensch sich freue an dem, woran er sich freuen soll, und Widerwillen empfinde gegen das, wogegen er Widerwillen empfinden soll. Denn diese beiden Empfindungen erstrecken ihren Einfluß über das ganze Leben, da sie von großer Wichtigkeit sind für Tugend und das glückselige Leben[2], weil es das Angenehme ist, was der Mensch sucht, und das Schmerzliche, was er flieht. — 2. Gegenstände von solcher Wichtigkeit aber dürfte man am wenigsten übergangen wissen wollen, zumal da hier sehr widerstreitende Ansichten herrschen. Die einen

1. Die griechischen Schiffe hatten zwei Steuerruder (πηδάλια), das eine am Hinter-, das andere am Vorderteile des Schiffes. S. Scheffer, De militia navali veterum II, 5.

2. In diesen Worten ist der Grund ausgesprochen, weshalb Aristoteles nach den im siebenten Buche angestellten Untersuchungen noch einmal auf die „Lust" zurückkommt, nämlich ebenwegen ihres Zusammenhangs mit der Glückseligkeit.

nämlich nennen Lust das höchste Gut, die anderen, umgekehrt, sagen, sie sei etwas sehr Schlechtes; und zwar sind jene ersteren vielleicht überzeugt, daß die Lust wirklich gut sei, während die letzteren nur meinen, es sei besser für das praktische Leben, die Lust als zu den schlechten Dingen gehörig darzustellen, auch wenn sie nicht wirklich etwas Schlechtes ist; denn die Menschen hätten einen natürlichen Zug und Hang zu ihr und seien immer bereit, den Lüsten sklavisch zu frönen, darum müsse man sie nach der entgegengesetzten Seite hinleiten, weil sie so möglicherweise wieder zu der richtigen Mitte kämen.

3. Allein wenn das nur kein Irrtum ist! Denn alle Lehren über die Dinge, bei denen unsere Empfindungen und Handlungen ins Spiel kommen, haben minder überzeugende Kraft, als die reale Wirklichkeit der Dinge. Sobald sie also mit den sinnlichen Wahrnehmungen disharmonieren, da werden sie von den Menschen mißachtet und ruinieren so selbst noch das Wahre, was sie enthalten. Ein Philosoph z. B., der auf die Lust schilt und gelegentlich sich vor unseren Augen selbst als begierig nach irgend einem Vergnügen zeigt, erscheint sofort in dem Lichte, als ob er von seiner Theorie abfalle und sich derjenigen Ansicht zuneige, nach welcher alle und jede Lust etwas Begehrenswertes ist; denn strenges Unterscheiden ist nicht Sache der großen Menge.

4. Es scheint also doch, daß die Wahrheit beim Philosophieren nicht nur für das theoretische Wissen, sondern auch für das praktische Leben das nützlichste ist. Denn solche Philosophe'me[3] sind mit der realen Wirklichkeit der Dinge im Einklange und wirken darum überzeugend; denn sie fordern ihre verständigen Hörer auf, ihr Leben nach ihnen einzurichten. Doch genug hiervon und weiter zur Durchmusterung der verschiedenen über die Lust aufgestellten Ansichten.

---

3. Man denke hinzu: „und solche Philosophen, nämlich solche, denen es um die wirkliche Wahrheit und nicht um einen äußerlichen abstrakten Moralzweck zu thun ist".

Zweites Kapitel.

1. Eudo'xos[1] also meinte: die Lust sei das höchste Gut, „denn," sagte er, „ich sehe, daß nach ihr alle Wesen trachten, sowohl die vernunftbegabten, als die vernunftlosen". Für alle aber sei das, was Gegenstand ihres Begehrens ist, etwas Gutes und das, wonach sie am meisten begehren, das Höchste; und so zeige denn offenbar der Umstand, daß alle Wesen nach einunddemselben hinstreben, daß dieses eben für alle das Beste sei. Jedes Wesen nämlich finde dasjenige aus, was für es selbst gut sei, wie es ja auch seine Nahrung ausfinde; mithin sei das, was für alle ein Gutes sei und wonach alles strebe, das höchste Gut. Die Lehren dieses Philosophen fanden jedoch ihrer Zeit mehr Glauben und Beifall wegen seiner persönlichen hohen Sittlichkeit, als um ihrer selbst willen; denn er galt allgemein als ein in hohem Grade maßvoller Mann. Somit nahm man allgemein an, daß er diese seine Ansicht nicht aufstelle, weil er selbst ein Freund der Lust sei, sondern man glaubte, daß seine Ansicht wirklich wahrheitsgemäß sei.

2. Eine nicht minder augenscheinliche Bestätigung seiner Ansicht, meinte er ferner, ergebe sich aus dem Gegenteile der Lust. Denn, sagte er, der Schmerz ist an und für sich etwas, was alle Wesen fliehen, folglich muß ebenso sein Gegenteil auch an sich etwas Wünschenswertes sein. Ferner sei das am meisten wünschenswert, was wir nicht aus einem anderen Grunde und nicht um eines anderen willen erwünschten und erwählten; ein solches Ding sei nun aber nach allgemeiner Übereinstimmung die Lust, denn kein Mensch werfe die Frage auf: wozu er sich freue, wenn er sich freut, weil jeder voraussetze, daß die Lust (die Freude) an und für sich etwas Wünschenswertes sei. Auch mache sie als Zusatz zu irgend einem beliebigen Guten dasselbe noch wünschenswerter, wie z. B., wenn sie zu einem gerechten Handeln und maßvoller Lebensführung hinzukomme, und das eine Gute werde doch offenbar durch sich selbst gesteigert.

1. Über diesen Philosophen s. man die 5. Anmerkung zu unserer Ethik I, Kap. 12.

3. Ich meinerseits finde, daß dieses letztere Raisonnement allerdings beweist, daß die Lust zu den guten Dingen gehöre, aber nicht, daß sie in höherem Grade ein Gut sei, als ein anderes. Denn jedes Gute ist, mit einem anderen Gute verbunden, wünschenswerter, als wenn es für sich allein steht. Mit einem ähnlichen Raisonnement stößt denn auch bekanntlich Pla'ton[2] jene Ansicht um und zeigt, daß die Lust nicht das an sich Gute sei. Er sagt: „Wünschenswerter ist das lustvolle Leben, wenn es mit Einsicht verbunden ist, als ohne dieselbe, ist aber das Zusammengesetzte das besse re, so kann die Lust nicht das an sich Gute sein, denn dieses letztere ist und bleibt das wünschenswertere, auch ohne allen und jeden Zusatz." Allein es ist klar, daß auf diese Art auch nichts anderes das an sich Gute sein könnte, was, mit irgend einem an sich Guten verbunden, wünschenswerter wird. — 4. Wo bleibt denn nun aber das an sich Gute, das zugleich von der Art ist, daß wir Menschen desselben teilhaft werden können? Denn auf ein solches geht unsere Untersuchung.[3]

Was diejenigen betrifft, welche den Einwand[4] erheben: dasjenige, wonach alle Wesen streben, sei darum noch nicht ein Gutes, so fürchte ich, ihr Einwand ist nichtig. Denn es ist ein allgemein gültiger Satz: Was alle insgesamt annehmen, das ist auch; und wer diesen Überzeugungsgrund aufhebt, der wird schwerlich im stande sein, bessere vorzubringen. Wären es noch allein die unvernünftigen Wesen, die nach dem Angenehmen verlangten, so würde ihr Einwand freilich etwas bedeuten, wenn aber auch die vernunftbegabten das gleiche Schauspiel zeigen, wie kann man da auf jene Einrede irgend etwas geben? Und endlich ist, sollt' ich meinen, selbst in den niederen Wesen[5] ein gewisses, von Natur eingepflanztes

---

2. In seinem „Phile'bus".

3. Die richtige Erklärung dieser Fragewendung gibt Donatus Acciaioli S. 822 fg. Es ist eine Herausforderung der Anhänger Platons, nach dessen Theorie der Begriff des „an sich Guten", wie es für die Menschen da ist, aufgehoben wird.

4. Gegen Eudoxos.

5. Den Unvernünftigen, die im Range und Werte unter den Vernünftigen stehen und gegen sie genommen „schlecht" sind.

Gute, das höher und besser ist, als sie an und für sich betrachtet sind, und dies ist es, welches nach dem ihm verwandten Guten strebt und verlangt.

5. Selbst der Einwurf, den man gegen Eudoxos' Argumentation aus dem Entgegengesetzten erhebt, scheint mir nicht eben treffend. Derselbe lautet nämlich: Daraus, daß der Schmerz ein Übel ist, folgt noch nicht, daß die Lust ein Gutes sei. Denn es könne auch ein Gegensatz stattfinden zwischen Übel und Übel und zwischen diesen zwei Übeln und einem dritten Dinge, das weder ein Gut noch ein Übel ist. Darin haben sie nun freilich nicht ganz unrecht; allein für den vorliegenden Fall ist, was sie sagen, doch nicht richtig. Denn wären beide ein Übel, so müßten auch beide Gegenstand des Widerwillens und Dinge sein, die man zu vermeiden sucht. Sind dagegen beide keins von beiden[6], so muß auch keines derselben begehrt oder geflohen werden oder aber das eine ganz ebenso wie das andere. Nun sehen wir aber, daß die Menschen den Schmerz als ein Übel fliehen, während sie die Lust als ein Gutes begehren. Mithin ist offenbar hierin der richtige Gegensatz beider begründet.

Drittes Kapitel.

1. Ja, auch der Schluß ist nicht richtig[1], daß die Lust deshalb kein Gut sein könne, weil sie nicht zu den Qualitäten gehöre. Denn auch die tugendhaften Handlungen sind ja keine Qualitäten, und die Glückseligkeit ist ebensowenig eine Qualität.

2. Nun sagt man[2] aber: das Gute sei eine Bestimmtheit, die Lust dagegen sei unbestimmt, weil sie ein Mehr und ein Weniger zulasse. Wenn aber diese Philosophen ihr Urteil[3] auf dem aktiven

6. D. h. weder ein Gut, noch ein Übel.
1. Aristoteles geht jetzt zu Platon und den Platonikern über.
2. Die Pythagoreer.
3. Daß nämlich das Vergnügen (die Lust) darum nicht bestimmbar sei, weil die, welche es genießen, bald in höherem, bald in geringerem Grade Genuß empfinden.

Empfinden des Genießens basieren, so wird dasselbe Argument auch in betreff der Gerechtigkeit und der sämtlichen übrigen Tugenden gelten müssen, von dem sie augenscheinlich zugeben, daß in Bezug auf die Individuen, welche dieselben besitzen, ein Mehr und Weniger stattfindet; denn es gibt doch Menschen, die mehr gerecht und tapfer sind, als andere, und auch ein höherer Grad rechtlicher und mäßiger Handlungsweise ist gar wohl möglich. Liegt aber der Schwerpunkt ihrer Argumentation in den Genüssen selbst[4], so, fürchte ich, treffen sie den eigentlichen Grund der Erscheinung nicht, insofern die Genüsse teils ungemischte, teils gemischte sind.[5] — 3. Denn ich sehe nicht ein, warum es mit der Lust nicht ebenso sein sollte, wie mit der Gesundheit, die, trotzdem daß sie ein vollkommen bestimmter Begriff ist, doch das Mehr und das Weniger zuläßt! Ist ja doch dieses gleiche Ebenmaß[6] nicht bei allen gesunden Menschen dasselbe, ebensowenig wie es bei einunddemselben einzelnen Menschen jederzeit einunddasselbe ist, sondern es dauert nachlassend fort bis zu einem bestimmten Punkte und ist verschieden durch ein Mehr oder Weniger; warum soll es nicht ganz ähnliche Bewandtnis auch mit der Lust haben können?

4. Ferner sagen die Plato'niker[7]: das an sich Gute sei ein vollendetes, alle Bewegung und alles Werden aber ein unvollendetes, und dann weisen sie nach, daß die Lust Bewegung und Werden sei. Wie es scheint, räsonnieren sie aber nicht richtig, und die Lust ist kein Werden. Aller Bewegung nämlich sind Schnelle und Langsamkeit eigen, und wenn auch nicht an und für sich[9], wie z. B.

---

4. D. h. sind es die Genüsse (objektiv gefaßt) und nicht das aktive Genießen, worin ein „Mehr" und ein Weniger stattfindet.

5. D. h. der Grund liegt nicht im Wesen des Begriffes der Lust, sondern in dem accidentiellen Umstande, daß es reine und gemischte Arten von Lust gibt.

6. Die „Symmetri'e", das ebenmäßige Spiel der Kräfte, in welcher das Wesen der Gesundheit besteht.

7. Vgl. Buch VII, Kap. 12; Platon, Philebus § 123—129 Stallbaum.

8. Man vgl. Trendelenburg in seinem Kommentar zu Aristoteles „Von der Seele" S. 304 ff.; Biese II, S. 372.

9. „Wenn auch die Bewegung, an sich betrachtet, nicht geschwind oder

der Bewegung des Weltgebäudes, so doch bezüglich auf Anderes. Der Lust dagegen kommt weder das eine noch das andere jener Prädikate zu, denn vergnügt werden kann man zwar in dem Sinne geschwind, wie man sich geschwind erzürnen kann, allein in dem Genießen selbst des Vergnügens findet keine Geschwindigkeit statt, auch nicht relativ, wohl aber kann man geschwind gehen, wachsen und viel dergleichen mehr. Also: Der Übergang zur Lust kann gar wohl geschwind und langsam geschehen, bei dem thätigen Empfinden derselben hingegen, d. h. bei dem Sichfreuen, kann von Schnelligkeit nicht die Rede sein.

5. Und dann: Wie kann die Lust ein Werden sein? Es ist ja ein feststehender Satz, daß nicht jedes Beliebige nur jedem Beliebigen wird, sondern alles sich in das auflöst, aus dem es wird. So müßte also der Schmerz die Vernichtung desjenigen sein, dessen Werden die Lust ist.[10] — 6. Ferner sagen sie: der Schmerz sei der Mangel eines natürlichen Bedürfnisses, die Lust dagegen sei die Ausfüllung dieses Mangels. Diese Affektionen aber sind körperliche. Wenn nun wirklich die Lust Ausfüllung des natürlichen Bedürfnisses ist, so müßte dasjenige, in welchem die Ausfüllung geschieht, ebenauch dasjenige sein, welches den Genuß empfindet, es müßte dies mithin der Körper sein. Das nimmt man aber doch nicht an.[11] Mithin ist also die Lust keineswegs Ausfüllung, sondern es ist vielmehr so, daß der Mensch, während dem daß eine Ausfüllung sich vollzieht, Genuß empfindet und, wenn er geschnitten wird, Schmerz empfindet. Jene (Platonische) Ansicht scheint entstanden zu sein aus der Rücksicht auf die Lust und Unlust bei unserer Ernährung, weil wir da, ehe wir gegessen und getrunken haben, Mangel und Unlust fühlen und darum nachher durch die Ausfüllung Genuß empfinden. — 7. Allein das trifft nicht bei allen Genüssen zu; denn die Genüsse, welche der Gelehrte beim

---

langsam heißen kann, weil sie immer gleichförmig ist, wie z. B. die Bewegung des Himmels." Garve.

10. Man setze hinzu: und dies ist unmöglich, da die Lust nichts hervorbringt, kein Übergang aus und von etwas zu etwas ist.

11. Sondern man hält allgemein dafür (δοκεῖ), daß die Seele das Lustempfindende sei.

Studium hat, und von den sinnlichen die Genüsse, welche uns der Geruch und in vielen Fällen der Gehörs- und Gesichtssinn vermitteln, sowie angenehme Erinnerungen und Hoffnungen, sind durchaus schmerzlos.[12] Wovon sollten also diese ein Werden sein? Es ist ja hier kein Mangel vorhanden, dessen Ausfüllung und Befriedigung hätte eintreten können.

8. Was endlich diejenigen betrifft, welche zum Beweise, daß die Lust nichts Gutes sei, die den Menschen zum Vorwurfe gereichenden Genüsse anführen, so kann man ihnen füglich erwidern: daß das keine wirklichen Genüsse sind. Denn wenn sie für schlecht disponierte Menschen Genüsse sind, so berechtigt das noch nicht zu der Annahme, daß sie es auch an sich, abgesehen von solchen, sind[13], gerade so, wie ja auch Dinge, welche Kranken gesund oder für Kranke süß oder bitter schmeckend sind, darum dies noch nicht an sich sind, oder wie gewisse Dinge darum, weil sie den Augenkranken als weiß erscheinen, es darum noch nicht sind. — 9. Oder man kann ihnen auch sagen: Die Genüsse sind allerdings wünschenswert, nur nicht die Genüsse, die man sich durch dies oder das verschafft, wie ja auch reich sein ein gutes Ding ist, nur nicht durch Verrat reich werden, und ebenso gesund sein, nur darf die Gesundheit nicht dadurch erworben werden, daß man etwa alles äße, was einem vorkommt. — 10. Oder man kann auch sagen: Es gibt Genüsse verschiedener Art, denn die Genüsse an und von schönen Dingen sind andere, als die an und von häßlichen, und es ist unmöglich, daß einer das Vergnügen am Gerechten genießen kann, wenn er nicht gerecht, oder das Vergnügen an der Musik, wenn er nicht musikalisch ist, und so fort.

11. Als ein fernerer Beleg dafür, daß entweder die Lust kein Gut ist oder daß es verschiedene Arten von Lustgenüssen geben muß, gilt die Verschiedenheit, welche zwischen dem Schmeichler und dem Freunde obwaltet. Als Freund gilt der, der bei seinem Umgange das Gute, als Schmeichler der, welcher das Vergnügen

12. D. h. sie sind keine Übergänge und Veränderungen von Unlust zu Lust.

13. Der Regulator ist hier, wie immer, „der tugendhafte Mann". S. III, Kap. 4, § 5.

des anderen beabsichtigt, und dem letzteren macht man daraus einen Vorwurf, während man den erstern um der Verschiedenheit seiner Absicht willen lobt.

12. Den spezifischen Unterschied von Vergnügen und Vergnügen beweisen auch folgende Bemerkungen: Kein Mensch würde wünschen mögen, sein ganzes Leben hindurch auf dem geistigen Standpunkte eines Kindes stehen zu bleiben, wenn er auch dadurch im Falle wäre, alles, woran sich Kinder vergnügen, im höchsten Maße zu genießen, sowenig, als jemand sich an einem fortgesetzten Thun von etwas überaus Schimpflichem freuen möchte, wenn ihm auch verbürgt wäre, daß er zu keiner Zeit Schmerz empfinden sollte. Andererseits gibt es viele Dinge, denen jeder Mensch gewiß gern ein eifriges Streben zuwenden würde, selbst wenn dasselbe kein Vergnügen in seinem Gefolge hätte, wie z. B. das Sehen, das Sicherinnern, das Wissen, der Besitz der sittlichen Vollkommenheiten. Daß diese Dinge notwendig Genüsse mit sich führen, macht in der Sache keinen Unterschied; denn wir würden uns dieselben auch dann wünschen, wenn uns keine Lust aus ihnen käme.

In Summa also darf als ausgemacht gelten: daß die Lust nicht das höchste Gut und daß nicht jede Lust wünschenswert ist und endlich, daß es gewisse Arten von Lust gibt, welche an und für sich wünschenswert und von anderen durch den Artunterschied und durch die Gegenstände, durch welche sie hervorgebracht werden, verschieden sind.

Hiermit also glaube ich von den gäng und gäben Ansichten über die Lust genug gesagt zu haben.

Viertes Kapitel.

Was aber und welcherlei Art dieselbe sei, wird noch klarer werden, wenn wir die Betrachtung von ihrem Ausgangspunkte wiederaufnehmen. Kap. 3. Bekk.

Es gilt nämlich als ausgemacht, daß das Sehen in jedem Zeitmomente ein vollständiges ist, denn es mangelt ihm nichts,

was ihm erst in einem später folgenden Zeitmomente ersetzt und wodurch es zu seiner eigenartigen Vollständigkeit gebracht werden würde. So etwas scheint nun auch die Lust zu sein, denn sie ist ein abgeschlossenes Ganze, und in keinem Momente kann der Mensch eine Lust empfinden, die durch länger anhaltende Dauer erst ihrer Art nach zu einer vollständigen würde. — 2. Darumeben ist sie auch nicht Bewegung. Denn jede Bewegung geschieht innerhalb der Zeit und zu einem Ziele hin. So z. B. ist die Thätigkeit des Bauens erst dann vollständig abgeschlossen, wenn sie das fertig gemacht hat, wonach sie strebt, d. h. also: sie ist vollständig abgeschlossen entweder in dem gesamten Zeitraume (den sie dazu braucht) oder in diesem letzten Momente.[1] Dagegen in den einzelnen Teilen dieser gesamten Zeit sind die baulichen Thätigkeiten sämtlich unvollendete und sind sie in ihrer Erscheinungsform sowohl von der Form des ganzen Baues, als auch untereinander verschieden; denn das Zusammenfügen der behauenen Mauersteine ist etwas anderes, als die Kannelierung der einzelnen Säule, und beide sind wieder etwas anderes, als die Herstellung der Tempelce'lla.[2] Und wiederum ist die Herstellung der Tempelcella eine vollständig abgeschlossene, denn sie bedarf nichts mehr zu dem Zwecke, für den sie da ist; die Herstellung des Unterbaues dagegen und des Trigly'phen sind unvollständige Leistungen; denn sie sind beide nur Herstellungen eines Teils. Sie sind also der Art nach verschieden, und es ist unmöglich, daß in irgend einem Zeitmomente die Bewegung als der Art nach abgeschlossen und vollendet gefaßt werden kann, außer innerhalb des gesamten Zeitumfangs.[3]

3. Ganz ebenso verhält es sich auch mit dem Gehen und mit den übrigen Bewegungen. Denn wenn die Ortsveränderung Be-

---

1. So nach Bekkers Texte. Nach der von Michelet vertretenen Lesart würde der letzte Satz lauten: „d. h. also erst innerhalb der gesamten Zeit, die der Bau von Anfang bis zu Ende erfordert, ist das Bauen ein vollständig abgeschlossenes."

2. Des eigentlichen „Hauses" der Gottheit. Wir sehen zugleich, daß Aristoteles hier vom Tempelbau spricht.

3. D. h. innerhalb der Zeit, welche vom ersten Beginne bis zur völligen Vollendung des Baues vergeht.

wegung von einem Ausgangs- zu einem Endpunkte hin ist, so sind dies auch die Artunterschiede derselben, der Flug, das Gehen, das Springen u. s. w. Aber dies ist noch nicht genug; sondern dasselbe ist auch der Fall bei dem Gehen selbst. Denn das „von — bis" ist nicht dasselbe in dem Stadium und in einem Teile des Stadiums und wieder nicht dasselbe in diesem Teile und in jenem. Auch ist es nicht dasselbe, diese Linie zu durchlaufen oder jene; denn der Laufende durchläuft nicht eine bloß abstrakte Linie, sondern eine Linie, die sich in einem Orte befindet, welcher für die eine ein anderer ist, als für die andere. — Das genauere jedoch über die Lehre von der Bewegung ist anderswo abgehandelt worden.[4] Hierher gehört nur soviel, daß sie nicht in jedem Augenblicke der Zeit, während welcher sie stattfindet, vollendet abgeschlossen ist, sondern daß die große Mehrzahl der Bewegungen unvollständige und der Art nach verschiedene sind, insofern das „von — bis" die Art der Bewegung bestimmt. — 4. Die Lust dagegen ist in jedem beliebigen Zeitmomente der Art nach vollendet abgeschlossen. Mithin ist klar, daß Lust und Bewegung voneinander verschieden sind und daß die Lust etwas Ganzes und Vollständiges ist. Dies ergibt sich auch daraus, daß eine Bewegung, die nicht innerhalb einer Zeit[5] stattfände, nicht denkbar ist, wohl aber ein Gefühl der Lust. Denn das, was augenblicklich ist, ist immer ein Ganzes.

Aus diesen Bewegungen ist nun aber auch klar, daß die Philosophen nicht richtig die Lust als Bewegung oder Werden definieren, denn diese Begriffe sind nicht auf alles anwendbar, sondern nur auf solche Dinge, die teilbar und nicht Ganze sind. Gibt es ja auch kein Werden vom Sehen oder von dem Punkte oder von der Einheit, und ist doch ebenso keines dieser Dinge eine Bewegung oder ein Werden; also gibt es auch keine Bewegung und kein Werden der Lust, denn sie ist ein Ganzes.

---

4. Aristoteles verweist hier auf seine Vorträge über Physik. Vgl. Aristoteles, Physik V—VII.

5. D. h. innerhalb einer Zeit von einer gewissen Dauer. Ein Gefühl der Lust dagegen kann momentan, punktuell sein, „augenblicklich" (ἐν τῷ νῦν), wie Aristoteles sagt.

Kap. 4 Bekk. 5. Jede Empfindung wirkt auf das Empfindbare thätig ein, und diese Einwirkung ist eine vollkommene dann, wenn die Empfindung selbst gesund und ihr Objekt das schönste von allen Dingen ist, welche in den Bereich der Empfindung gehören — denn gerade dies erscheint vorzugsweise als Krite'rium der vollkommenen Thätigkeit, und ob wir sagen, sie (die Empfindung) energiere oder das Wesen, in dem sie ist, soll uns hier einerlei sein. Demgemäß ist im einzelnen jede Thätigkeit dann die beste, wenn das, von dem sie ausgeht, sich im vollkommensten Zustande befindet und das, worauf sie gerichtet ist, unter allen in ihren Bereich fallenden Dingen das vorzüglichste ist. Diese Thätigkeit ist sicherlich die vollendetste und süßeste; denn sie ist Lust für die gesamte Sinnlichkeit und zugleich für Denkkraft und Einsicht. Die süßeste aber ist die vollendetste, und die vollendetste wiederum ist die, welche, von gesunder Empfindung ausgehend, sich auf das Sittlichbeste, was in ihren Bereich gehört, bezieht. — 6. So ist es also die Lust, welche die Thätigkeit vollendend abschließt. Doch thut sie dies nicht in derselben Weise, wie die Empfindbare und die Empfindung, wenn sie sittlichgute sind, sowie ja auch die Gesundheit und der Arzt nicht auf dieselbe Weise Ursache des Gesundbefindens sind.[6]

7. Ferner ist klar, daß jeder Sinn seine Lust hat, wie wir denn ja auch von Augen- und Ohrenschmäusen reden. Ebensoklar ist, daß die Lust jedes Sinnes dann den höchsten Grad erreicht, wenn einerseits der Sinn selbst vortrefflich und seine Thätigkeit auf ähnlich Vortreffliches gerichtet ist. Sind also beide, das empfundene Objekt und der empfindende Sinn, von dieser Art, so wird immer Lust entstehen, sobald nur etwas da ist, was thut, und ein anderes, was leidet.

8. Es vollendet aber die Lust die Thätigkeit nicht wie eine innewohnende Fertigkeit, sondern wie ein Letztes, das schließlich hinzukommt, wie die Schönheitsblüte zur ausgewachsenen Jugend. Solange also das gedachte oder empfundene Objekt von der Art ist, wie

---

6. Der Arzt ist die Ursache des Gesundseins, als bewirkende Kraft, die Gesundheit ist es als Formbestimmung des gesunden Körpers. Ebenso vollendet das Objekt die Empfindung als bewirkende Ursache, weil es auf den Sinn wirkt, die Lust dagegen vollendet die Thätigkeit als Form. Donatus Acciaioli.

auch das urteilende und betrachtende Subjekt sein muß[7], solange wird in der Thätigkeit immer auch die Lust enthalten sein: denn wenn das Leidende und das Wirkende gleicher Art und von gleichem Verhältnisse zu einander sind, so ist es naturgemäß, daß immer dasselbe geschieht.

9. Wie kommt es nun, daß kein Mensch ununterbrochen Lust empfindet? Doch wohl daher, weil der Mensch eben ermüdet. Denn keine der Kräfte des Menschen vermag ununterbrochen thätig zu sein; sobald sie also nicht thätig ist, so entsteht auch keine Lust, denn diese ist nur ein Gefolge der Thätigkeit. Auch ergötzen uns manche Dinge, weil sie neu sind, später ergötzen sie uns nicht mehr, weil sie es eben nicht mehr sind. Anfangs nämlich ist unser Verstand ganz von den neuen Gegenständen hingerissen und wendet ihnen eine angespornte Thätigkeit zu, ähnlich wie wir unsere Augen anstrengen, wenn wir auf etwas, was uns als neu frappiert, hinschauen; allein in der Folge, wenn der erste Eindruck vorüber, ist unsere Thätigkeit nicht mehr von solcher Art, sondern eine schlaffere, und dadurch verringert sich auch unser Vergnügen.

10. Verlangen nach der Lust, kann man annehmen, tragen alle Menschen insgesamt, da sie ja insgesamt auch zu leben begehren. Das Leben aber ist selbst eine gewisse Thätigkeit, und diese Thätigkeit wird immer auf diejenigen Dinge gerichtet und mit denjenigen Dingen vollzogen, die jemand am meisten liebt, so arbeitet z. B. der Musiker vorzugsweise mit dem Gehör im Reiche der Melodieen, der Wißbegierige mit seiner Denkkraft im Reiche der spekulativen Wahrheiten u. s. w. Die Lust aber gibt der Thätigkeit die abschließende Vollendung, also auch dem Leben selbst, nach dem alle Menschen begehren; es ist also sehr begreiflich, daß sie auch nach der Lust begehren, da diese ja erst dem Leben, das für alle etwas Wünschenswertes ist, den vollendeten Abschluß gibt.[8]

11. Die Frage: ob wir uns das Leben der Lust wegen oder ob wir die Lust des Lebens wegen wünschen, wollen wir für jetzt bei- Kap. 5 Bekk.

7. D. h. solange beide in höchster Stärke und Trefflichkeit sind.
8. S. Bieſe II, S. 261 und 275.

seite lassen. Scheinen doch beide fest zusammengepaart zu sein und gar keine Trennung zu gestatten, da einerseits ohne Thätigkeit keine Lust möglich und andererseits die Lust wieder jede Thätigkeit erst vollkommen macht.

Fünftes Kapitel.

Daher nimmt man denn auch an, daß sie [1] der Art nach verschieden sind; denn alle die Dinge, die der Form und Art nach verschieden sind, erhalten auch ihre Vollendung durch Verschiedenes. Das sehen wir ja auch ebensowohl bei den Naturerzeugnissen, als bei den Kunstprodukten, z. B. bei Tieren und Bäumen, wie bei Malerei und Bildwerken, bei Haus und Gerät. Ebenso scheinen denn auch die der Art nach verschiedenen Thätigkeiten erst durch Dinge, welche der Art nach verschieden sind, vollendet zu werden.

2. Nun sind aber die Thätigkeiten der denkenden Geisteskraft verschieden von denen der Sinne, und diese wieder unter sich der Art nach verschieden; folglich sind es offenbar auch die Genüsse, welche jenen erst die Vollendung geben. Dies kann man auch daraus ersehen, daß jede Lust innerlich verwandt ist mit der Thätigkeit, der sie den vollendeten Abschluß gibt. Denn die verwandte Lust wird immer auch die Thätigkeit steigern, denn alle die, welche mit Lust thätig sind, verfahren in allen Einzelheiten genauer und suchen alles bis aufs äußerste zu erschöpfen; gute Geometriker werden z. B. die, welche Lust an geometrischer Thätigkeit haben, und solche dringen in alles tiefer ein, und ebenso werden die, welche das Studium der Musik und der Baukunst u. s. f. treiben, in ihrem speziellen Studium Fortschritte machen nach Maßgabe der Lust, die sie daran haben. So steigert also in jedem einzelnen Falle die Lust die Thätigkeit; was aber die Thätigkeit steigern soll, ist ihr verwandt und eigentümlich. Sind nun die zu steigernden Dinge der Art nach verschieden, so müssen auch die Dinge, die ihnen verwandt sind, der Art nach verschieden sein.

---

1. Die einzelnen Vergnügen.

3. Noch klarer dürfte sich dies herausstellen aus der Betrachtung des Umstandes, daß für die eine Art von Thätigkeiten das Vergnügen, welches aus einer anderen entsteht, hinderlich ist. Die Liebhaber von Instrumentalmusik z. B. sind nicht im stande, den Vorträgen aufmerksam zuzuhören, wenn sie einen Musiker in der Nähe spielen hören, da sie größere Lust an der Musik empfinden, als an der Thätigkeit, mit der sie es augenblicklich zu thun haben; somit vernichtet das auf die Musik gehende Vergnügen die Thätigkeit, welche sich mit dem sprachlichen Vortrage beschäftigt. — 4. Ganz ebenso geht es überall, wo man mit zwei Dingen zugleich beschäftigt ist; die angenehmere Thätigkeit nämlich verdrängt die andere, und wenn der Unterschied hinsichtlich des Vergnügens groß ist, in um so stärkerem Grade, dergestalt, daß es uns zuletzt gar nicht mehr möglich ist, uns mit dem anderen Gegenstande zu beschäftigen. Daher kommt es, daß, wenn wir uns an etwas außerordentlich erfreuen, wir fast gar nichts anderes thun und daß wir umgekehrt, wenn uns etwas wenig Vergnügen macht, andere Dinge vornehmen, wie z. B. die, welche bei den Theatervorstellungen Naschwerk zu essen pflegen, das vorzüglich dann thun, wenn die Acteurs schlecht sind.

5. Wenn nun also das jeder Thätigkeit eigentümliche Vergnügen jedesmal auch die Thätigkeit schärft und sie andauernder und besser macht, während das derselben fremde sie schädigt, so ergibt sich klar, daß beide weit voneinander verschieden sind. Denn man kann beinahe sagen: Das fremdartige Vergnügen thut dasselbe, was die jedesmalige der Thätigkeit eigentümliche Unlust thut. Diese lähmt nämlich jedesmal die entsprechende Thätigkeit, z. B. wenn jemand das Schreiben widerwärtig und beschwerlich ist oder das Rechnen, so schreibt der eine und rechnet der andere eben nicht, da ihm diese Thätigkeit Unlust verursacht. Es tritt somit bei den Thätigkeiten von der zu ihnen gehörenden, ihnen eigentümlichen Lust und Unlust das Gegenteil als Folge ein: zu ihnen gehörend sind diejenigen Lust- oder Unlustempfindungen, welche bei der Thätigkeit an und für sich genommen eintreten. Die fremdartigen Lustempfindungen dagegen üben, wie gesagt[2], eine der Unlust verwandte Wirkung

2. S. den vorhergehenden § 4.

aus, sie vernichten nämlich die Thätigkeit, wenn auch nicht auf gleiche Weise.

6. Da nun die Thätigkeiten durch moralische Güte und Schlechtigkeit voneinander verschieden und so die einen wünschenswert, die anderen verwerflich, noch andere endlich keins von beiden sind, so findet dasselbe Verhältnis auch bei den Vergnügungen statt, weil eben zu jeder einzelnen Thätigkeit auch ein ihr eigentümliches Vergnügen gehört; das heißt also: Die Lust, welche der tugendhaften Thätigkeit eigentümlich zugehört, ist selbst eine gute und löbliche, die dagegen, welche zu einer schlechten gehört, ist eine lasterhafte und schlechte. Denn auch die Begierden sind nur dann löbliche, wenn sie auf das Schöne, tadelnswerte dagegen, wenn sie auf das Häßliche gerichtet sind. Nun sind aber mit den Thätigkeiten die in ihnen selbst liegenden Vergnügungen noch inniger verbunden, als die Begierden; denn diese letzteren sind sowohl der Zeit als der Natur nach von den Thätigkeiten getrennt, jene hingegen stehen mit den Thätigkeiten in allernächstem Zusammenhange, ja sind dergestalt unzertrennlich von ihnen, daß man fragen kann, ob nicht die Thätigkeit und die Lust einunddasselbe seien.

7. Allein die Lust scheint jedenfalls nicht Denken und ebensowenig Sinneswahrnehmung zu sein, denn das wäre ungereimt; vielmehr ist die Sache die: Weil sie davon nicht getrennt werden kann, darum erscheint sie einigen Philosophen als einunddasselbe. — Wie nun also die Thätigkeiten verschieden sind, so sind es auch die Vergnügen. Das Sehen ist vom Gefühl verschieden durch Schärfe und Reinheit und ebenso Gehör und Geruch vom Geschmack; ganz ebenso sind nun offenbar auch die Vergnügen jener Sinne verschieden und von ihnen wieder die des geistigen Denkens, und unter den letzteren ist wieder das eine reiner als das andere.

8. Jedes lebende Wesen hat nun geradesogut seine ihm eigentümlich zugehörende Lust, wie es seine ihm eigentümliche Verrichtung hat, denn die erstere entspricht der jedesmaligen Thätigkeit. Dies erhellt leicht bei einer Betrachtung im einzelnen, denn die Lust des Pferdes ist eine andere, als die des Hundes oder des

Menschen, wie ja auch Heraklei'tos* sagt[3]: „Ein Esel würde sicher lieber Stoppeln sich wählen, als Gold", denn für Esel ist Futter ein größerer Genuß, als Gold. Bei Wesen also, die der Art nach voneinander verschieden sind, sind auch die Genüsse der Art nach verschieden; dagegen sollte man denken, daß die Genüsse der Wesen einunddersel̈ben Art nicht verschieden sein müßten. — 9. Und doch sind sie nicht unbedeutend verschieden, wenigstens bei den Menschen. Denn einunddiesel̈ben Dinge, welche die einen ergötzen, erregen den anderen Unlust, und Dinge, die den einen lästig und verhaßt sind, sind anderen erfreulich und beliebt. Auch bei den süßen Dingen tritt dasselbe ein; denn wir wissen: Was dem Fiebernden süß schmeckt, schmeckt nicht auch dem Gesunden so, und was für den schwächlichen Menschen warm ist, ist es nicht für den gesundkräftigen.[4] Und ähnlich verhält es sich mit den Empfindungen aller anderen Sinne.

10. In allen diesen Empfindungen aber halten wir den körperlich und geistig Gesunden und Tüchtigen für das Krite'rium des Wahren und Richtigen. Ist dies richtig, wie ich es denn für richtig halte, und ist in der That das Maß[5] eines jeden die Vollkommenheit (Tugend) und der vollkommene (tugendhafte) Mensch als solcher, so sind auch Genüsse ebennur diejenigen, welche ihm als solche erscheinen, und lustbringend nur das, woran er Freude hat. Wenn es aber doch vorkommt, daß Dinge, die ihnen widerwärtig sind, einem anderen als angenehm und lustbringend erscheinen, so hat man sich darüber durchaus nicht zu verwundern, denn es gibt eben viele Verderbnisse und Verunstaltungen der Menschennatur; wirklich

3. Den Zusammenhang dieses Heraklite'ischen Fragments mit der Lehre des großen Denkers von Ephesus: daß sich der objektive Charakter seiner Gattung bei jedem lebenden Wesen ausspreche durch die Nahrung und ebenso durch das, was ihm Lust gewährt, womit es sich beschäftigt und was ihm von Wert (αἱρετόν) erscheint, erläutert vortrefflich Lassa'lle in seinem Werke: „Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos" T. I, S. 202—203.

4. Vgl. Aristo'teles, Metaphysik XVI, Kap. 6, § 17 und daselbst Schwegler.

5. S. Buch III, Kap. 4, § 5.

* Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

angenehm aber sind solche Dinge nicht, sondern sie sind es ebennur für diese Menschen und überhaupt für Menschen von solcher Verfassung.

11. Wir sehen also, daß wir die allgemein für schändlich geltenden Genüsse gar nicht „Genüsse" nennen dürfen, außer für verdorbene Menschen. Nun aber fragt es sich: Was für einen oder welchen unter den für löblich geltenden hat man vorzugsweise als den des Menschen zu bezeichnen? Allein ich denke, das ist doch wohl aus den Thätigkeiten klar, denn deren Folge sind ja die Genüsse. Mag es nun also solcher Thätigkeiten des vollkommenen und glückseligen Mannes nur eine oder mag es ihrer mehrere geben, — so viel steht fest: die Genüsse, welche diesen Thätigkeiten den vollendenden Abschluß geben, sind es allein, welche (im eigentlichen Sinne) menschliche Genüsse zu heißen verdienen, alle übrigen dagegen werden auf diesen Namen, wie die Thätigkeiten (denen sie ensprechen), erst in zweiter oder noch entfernterer Reihe Anspruch haben.

Sechstes Kapitel.

Nachdem über die Tugenden, über die Freundschaft und über die Lustempfindungen das nötige gesagt worden ist, bleibt uns nur noch übrig, im allgemeinen Umrisse von der Glückseligkeit zu handeln, da wir dieselbe bekanntlich als das letzte Ziel aller menschlichen Dinge betrachten. Wir werden uns also darüber kürzer fassen können, wenn wir das im vorigen Gesagte rekapitulieren.

2. Wir sagten also zunächst[1]: sie sei keine Disposition und Fertigkeit. Denn sonst würde sie auch einem Menschen, der sein ganzes Leben durch schliefe und ein reines Pflanzenleben lebte, innewohnen oder auch einem Menschen, der von den größten Unglücksfällen heimgesucht würde. Da dies nun offenbar nicht anzunehmen ist, sondern da sie vielmehr, wie wir in den früheren Vorträgen[2] ausgesprochen haben, in eine gewisse Thätigkeit gesetzt werden muß,

1. S. I, Kap. 7; vgl. I, Kap. 8, § 9.
2. S. I, Kap. 7, § 14; Kap. 13, § 1.

und da ferner die Thätigkeiten teils notwendige und um anderer Zwecke willen, teils an und für sich wünschenswerte sind, so ist klar, daß wir die Glückseligkeit als eine derjenigen Thätigkeiten zu setzen haben, die um ihrer selbst willen und nicht wegen eines anderen Zweckes wünschenswert sind; denn die Glückseligkeit ist durchaus keines anderen Dinges bedürftig, sondern sich selbst genügend.

3. An sich begehrenswert aber sind diejenigen Thätigkeiten, bei welchen außer der Thätigkeit schlechterdings nichts weiter gesucht wird. Als solche gelten nun die tugendgemäßen Handlungen; denn das Schöne und Gute zu thun ist etwas um seiner selbst willen Wünschenswertes. Ferner gelten als solche auch die lustbringenden „Unterhaltungen“ [3], denn man wünscht sie nicht um anderer Zwecke willen, da man ja von ihnen eigentlich vielmehr Schaden, als Nutzen hat, weil man dabei Körper und Beutel nicht schont. Diese Unterhaltungen sind denn auch bekanntlich eine beliebte Zuflucht der meisten von der Welt glücklich Gepriesenen.[4] Darum stehen bei den Mächtigen der Erde[5] Leute, welche in solchen Unterhaltungen gewandt sind, hoch in Gunst, denn sie machen sich ihnen gerade in den Dingen angenehm, wonach die letzteren begehren; solche Gesellen sind also für die Mächtigen ein Bedürfnis.

4. Die Ansicht also, nach welcher solche Dinge Bestandteile der Glückseligkeit sind, gründet sich darauf, daß die großen Herren damit ihre Muße ausfüllen. Allein das dürfte doch eine wenig stichhaltige Begründung sein; denn in der Herrscherherrlichkeit liegt weder die Tugend, noch die Geisteseinsicht, aus denen allein die tugendhaften Handlungen hervorgehen. Und wenn solche große Herren darum, weil sie reine und gebildet edle Lust nie gekostet haben,

---

3. Es sind die „Amüsements“ der „noblen Passionen“ gemeint und alles, was zum „Sport“ gehört.

4. Der Reichen und Vornehmen, der jeunesse dorée.

5. Aristoteles sagt: „bei den Tyrannen“. Die Sache ist heute noch so. Das Ganze ist ein schmerzlicher Hinblick auf die damalige Umgebung seines großen Schülers Alexander, auf alle die Jagd- und Sportgenossen aller Art, die Musiker, Sänger und Sängerinnen, Tänzer und Balletkünstlerinnen, die ihn in Asien umgaben. Alexander erfuhr dergleichen durch Zwischenträger, und die Folgen blieben nicht aus. S. Aristoteli'a von Ad. Stahr I, S. 120—131.

in den leiblichen Vergnügungen ihre Befriedigung suchen, so ist doch deswegen noch keineswegs die Meinung statthaft, daß diese die wünschenswerteren seien. Denn auch Kinder meinen ja, daß das, was sie hochhalten, das vorzüglichste sei. Es ist aber sehr begreiflich, daß, so wie für Kinder andere Dinge Wert haben, als für Erwachsene, so auch für unbedeutende und nichtsnutzige Menschen andere Dinge, als für tüchtige.

5. Wie bereits zum öftern gesagt, ist wirklich wertvoll und angenehm nur das, was in den Augen der Tüchtigen und Tugendhaften wertvoll und angenehm ist. Jedem aber gilt diejenige Thätigkeit als die vorzüglichste, welche seiner eigenen Beschaffenheit entsprechend ist, und somit ist für den Tugendhaften dies die Bethätigung der Tugend. — 6. Daraus folgt also, daß die Glückseligkeit nicht in Spiel und Scherz besteht. Es wäre ja auch absurd, wenn der Lebenszweck Spiel und Scherz sein und wenn alle Arbeit und Mühseligkeit des ganzen Lebens nur gethan und getragen werden sollte, um spielen zu können! Denn alles andere in der Welt, sozusagen, begehren wir immer nur um eines anderen willen, nur die Glückseligkeit nicht, denn diese ist letzter Endzweck. Ernstes Streben und Arbeiten aber als Mittel zu einem Zwecke, der in Spiel und Unterhaltung bestände, scheint denn doch gar zu thöricht und kindisch. Wohl aber gilt „Spielen, um später ernsthaft sein zu können", wie der Spruch des Anacha'rsis lautet[6], als eine sehr richtige Maxime. Denn das Spiel ist eine Art von Ausruhen, und da die Menschen nicht im stande sind, ununterbrochen fort zu arbeiten, so bedürfen sie des Ausruhens; deshalb aber ist doch das Ausruhen nicht Endzweck, denn man gönnt es sich immer nur um der Thätigkeit willen, das glückselige Leben dagegen scheint uns das tugendgemäße zu sein; dieses aber ist mit ernster Arbeit verbunden und besteht nicht im Spiel. — 7. Auch heißen wir ja das Ernste immer besser, als das Lächerliche und das Scherzhafte, und nennen

6. Es ist dies einer der vielen geistreichen Aussprüche, welche dem bekannten, in Griechenland reisenden skythischen Fürsten zugeschrieben werden und von dem Athenä'us im 4., 10. und 14. Buche seiner „Deipnosophisten" einige aufbehalten hat.

die Thätigkeit des besseren Teils und Menschen immer auch die ernstere. Somit ist die Thätigkeit des Besseren zugleich auch bereits die vorzüglichere und beseligendere.

8. Und dann: Die körperlichen Vergnügungen kann jeder beliebige genießen, der Sklave ganz ebenso, wie der Edelste; aber kein Mensch kann einem Sklaven Glückseligkeit zuteilen, wenn er ihm nicht auch das dazu nötige Leben zuzuteilen vermag.[7] Denn die Glückseligkeit besteht nicht in solchen sinnlichen Vergnügungen, sondern, wie schon oben gesagt, in den tugendgemäßen Thätigkeiten.

Siebentes Kapitel.

Ist nun die Glückseligkeit also wirklich tugendgemäße Thätigkeit, so wird sie natürlich Bethätigung der vorzüglichsten Tugend sein, und dies wird wieder die des Vorzüglichsten in uns sein. Sei dies nun denkende Vernunft[1] oder irgend eine andere Kraft, welche naturgemäß in uns die Herrschaft und Oberleitung führt und zugleich den Begriff von schönen und göttlichen Dingen besitzt — eine Kraft, die selbst göttlich oder doch von allen uns innewohnenden die gottähnlichste ist: — immer wird die Thätigkeit dieser Kraft, ausgeübt der ihr eigentümlichen Tugend gemäß, die vollendete Glückseligkeit sein.[2]

2. Daß dieselbe theoretischer Natur ist, ist bereits gesagt.[3] Und dies dürfte denn auch als übereinstimmend sowohl mit den Ansichten der früheren Philosophen, als mit der Wahrheit gelten. Denn diese Thätigkeit ist zunächst die höchste und vorzüglichste aller

---

7. Der Sklave als solcher kann kein Leben im guten und edlen Sinne des Wortes führen, denn, wie das griechische Sprichwort sagt, „für den Sklaven gibt es keine Muße“ (s. Aristoteles, Politik VII, Kap. 13, § 17), und sein Thun ist nichts als das eines „lebendigen Werkzeuges“, wie Aristoteles zum öftern sich ausdrückt, kann daher nie „reine, tugendgemäße Thätigkeit“ sein.

1. S. Biese I, S. 232 und 355; II, S. 270.

2. Vgl. Aristoteles, Politik VII, Kap. 2—5 und Metaphysik I, Kap. 2; Biese II, S. 275 und besonders I, S. 549—550.

3. S. oben Buch VI, Kap. 12.

unserer Thätigkeiten, wie ja auch die denkende Vernunft unter allen uns innewohnenden Kräften, und die Dinge, mit denen diese Vernunft sich bethätigt, die höchsten und vorzüglichsten sind. Ferner ist sie die anhaltendste. Denn eines anhaltenden denkenden Betrachtens sind wir in weit höherem Grade fähig, als irgend eines anhaltenden Thuns. — 3. Drittens sodann sind wir der Ansicht, daß mit der Glückseligkeit stets Vergnügen eng verbunden sein müsse, und da ist denn wieder eingestandenermaßen unter allen tugendgemäßen Thätigkeiten die auf die Weisheit gerichtete die allererfreulichste.[4] Und in der That gewährt die Philosophie wunderbare Genüsse reinster und sicherster Art, und es ist natürlich, daß die Wissenden ein angenehmeres Leben führen, als die Suchenden.

4. Ferner ist wohl das, was wir Selbstgenügsamkeit[5] nennen, vorzugsweise im Gebiete der theoretischen Thätigkeit vorhanden. Denn was die notwendigen Bedürfnisse des Lebens betrifft, so haben sie der Weise, der Gerechte und die übrigen Tugendhaften gleichmäßig nötig; sind sie aber mit diesen Bedürfnissen ausreichend versehen, so bedarf doch der Gerechte noch der Menschen, gegen welche und mit welchen er gerechte Handlungen thun könne, und ebenso der Maßvolle und der Tapfere und so fort jeder einzelne. Dahingegen der Weise kann, auch wenn er ganz für sich allein ist, seine Thätigkeit in erforschender Betrachtung der Dinge ausüben, und er kann es um so mehr, je weiser er ist. Besser allerdings kann er es, wenn er Mitarbeiter hat[6], immerhin aber ist und bleibt er der selbstgenügsamste von allen.

5. Ferner kann man füglich annehmen, daß sie, und sie allein, rein um ihrer selbst willen geliebt wird. Denn von ihr hat man außer dem Erkennen nichts anderes weiter; von den praktischen Thätigkeiten dagegen gewinnen wir immer noch mehr oder weniger etwas neben und außer der Handlung.

---

4. S. Biese I, S. 549 (Anmerk. 2) — 550.

5 Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), s. I, Kap. 7, § 6.

6. Oder, wie Spinoza und mit ihm Lessing sagen: gehoben von der Gemeinschaft sympathisierender Geister. S. Lessings Leben von Ad. Stahr, T. II, S. 198 (zweite Ausgabe).

6. Endlich liegt nach unserer Annahme die Glückseligkeit in der Muße. Denn wir opfern unsere Muße, um uns der Muße erfreuen zu können, wie wir Krieg führen, um in Frieden leben zu können. Was nun die praktischen Tugenden anlangt, so ist das Feld ihrer Thätigkeit die Politik oder der Krieg, die Thaten aber auf diesen Feldern sind das Gegenteil der Muße, zumal die kriegerischen durchaus; denn kein Mensch wünscht Krieg zu führen, um Krieg zu führen, oder Kriegsrüstungen zu veranstalten aus bloßer Liebhaberei.[9] Denn es würde so einer im vollen Sinne des Worts als eine Art von Blutdürstigen betrachtet werden, der etwa seine Freunde sich zu Feinden machen wollte, damit es zu Schlachten und Mördereien komme. Allein auch die Thätigkeit des Politikers gestattet keine Muße und ist außer ihrer eigentlichen Wirksamkeit immer noch auf andere Zwecke, auf Herrschermacht und Ehren gerichtet; oder, wenn sie die eigene und der Mitbürger Glückseligkeit bezweckt, so ist diese Glückseligkeit, mit der unsere Untersuchung sich gleichfalls beschäftigt, im Bewußtsein des Politikers doch immer etwas von seiner politischen Thätigkeit Verschiedenes.[10]

7. Wenn sich nun nicht leugnen läßt, daß unter den verschiedenen Handlungen und Bethätigungen der verschiedenen Tugenden die politischen und kriegerischen an Schönheit und Größe obenan stehen[11], diese aber doch immer mühe- und arbeits-

---

7. „Das einzige, was der Philosoph zu leisten hat, ist: die Wahrheit zu erkennen und zu verbreiten." H. Th. Buckle, Geschichte der Civilisation T. II, S. 463.

8. D. h. in der von keiner Lebensnot verkümmerten Freiheit des Daseins. Dies ist ein Begriff, der in seiner Erhabenheit ganz dem hellenischen Altertum angehört. Auch im römischen findet sich hier und da ein Abglanz davon; in unserer unruhigen, rastlos arbeitenden Zeit scheint er verloren gegangen zu sein. Edle Muße, mit edelster Geistesthätigkeit erfüllt, ist dem großen Stagiriten der Zweck der Lebensarbeit.

9. Das wissen freilich unsere „Kriegsherren" anders, wenn auch schwerlich — besser.

10. Der Text ist hier verdorben. Ich meine, daß er so gelautet hat: ἡ τήν γε εὐδαιμονίαν αὐτῷ καὶ τοῖς πολίταις, ἣν καὶ ἡμεῖς ζητοῦμεν, δῆλον ὡς ἑτέραν οὖσαν τῆς πολιτικῆς.

11. Eine komplimentierende Konzession des Philosophen an seinen welterobernden königlichen Schüler Alexander.

voll[12] und nicht um ihrer selbst willen wünschenswert, sondern nur Mittel zu einem gewissen anderen Zwecke sind, — während dagegen die denkende Vernunftthätigkeit, als rein beschauliche, ebensowohl an Ernst und Würde voransteht, als sie außer ihr selbst gar keinen andern Zweck und dazu noch ein ihr eigentümliches Vergnügen in sich hat, das wiederum geeignet ist, ihre Thätigkeit steigern zu helfen, und wenn wir endlich sehen, daß somit auch die Selbstgenügsamkeit, der Genuß der Muße, die Befreiung von aller störenden Hemmnis, soweit dies für einen Menschen möglich, und alle Eigenschaften, die man sonst noch mit dem Begriffe eines „Glückseligen" verbindet, sich bei dieser Thätigkeit zusammenzufinden: so können wir wohl unbedenklich sagen, daß diese die vollkommene Glückseligkeit des Menschen ist, vorausgesetzt, daß sie während seiner ganzen Lebensdauer anhält; denn alles, was zur Glückseligkeit gehört, muß vollständig sein.

8. Allein ein solches Leben dürfte doch ein höheres sein, als dem Menschen als solchem beschieden ist. Denn ein solches Leben wird er nicht leben können, insofern und weil er Mensch ist, sondern nur insofern etwas Göttliches in ihm vorhanden ist; und in dem Maße, in welchem dieses über den Menschen als ein zusammengesetztes Wesen überwiegt, in demselben Maße wird auch die Thätigkeit des ersteren vor der Thätigkeit jeder seiner sonstigen Tugenden hervorragen. Ist nun aber — wie wir bereits wissen — die denkende Vernunft, im Vergleich zu dem Menschen[13], wirklich ein Göttliches, so ist auch das Leben im reinen Denken, verglichen mit dem menschlichen Leben, ein göttliches. Wir dürfen aber nicht auf die Stimmen derer hören, welche uns zurufen: „Weile mit deinen Gedanken und Gesinnungen im Bereiche des Menschlichen, denn du bist ein Mensch, und im Bereiche des Vergänglichen, denn du bist vergänglich!"[14] sondern es kommt dem Menschen

12. Aristoteles sagt „mußelos".

13. D. h. zu dem aus Geist und Leib zusammengesetzten Menschen als Ganzes betrachtet.

14. Ein vielfach in Poesie und Prosa der Griechen vorkommender Gemeinplatz, über welchen Mitscherlich in seinem Kommentare zu den Oden des Horaz IV, 7, 7 die Hauptstellen gesammelt hat. Vgl. auch

zu, daß er sich soweit als möglich unsterblich mache und alles zu dem Zwecke thue, dem Besten, was in ihm ist, gemäß zu leben. Denn wenn dies auch der äußeren Erscheinung nach nur klein ist, so ist es doch an Kraft und Wert allem überlegen. — 9. Ja, man kann sagen, jeder einzelne Mensch ist eigentlich nur dies[15], wofern anders wirklich das Vornehmste und Bessere sein eigentliches Selbst ausmacht. Demnach wäre es doch ungereimt, wenn der Mensch nicht sein eigenes Leben sich wünschen und wählen wollte, sondern das eines anderen.[16] Ferner wird man finden, daß das, was ich zuvor[17] gesagt habe, auch jetzt sich als hiermit vollkommen in Harmonie erweist, nämlich der Satz, daß dasjenige, was jedem einzelnen von Natur eigentümlich gemäß ist, das ist auch für jeden einzelnen das vorzüglichste und angenehmste. Aus diesem Satze folgt offenbar gleichfalls, daß auch für den Menschen das Leben in der reinen Vernunftthätigkeit das vorzüglichste und angenehmste ist, sofern dies eben vorzugsweise „der Mensch selbst" ist. Mithin ist also dies Leben auch das glückseligste.

Achtes Kapitel.

In zweiter Linie steht dasjenige glückliche Leben, welches die Ausübung der übrigen Tugenden gewährt. Handlungen der Gerechtigkeit nämlich und der Tapferkeit und sonstige Bethätigung anderer Tugenden üben die Menschen unter uns gegenseitig, in Vertragsverhältnissen, Bedürfnisfällen und Handlungen mannigfaltiger Art und bei den leidenden Gemütsaffekten, indem wir das für einen jeden Geziemende zu beobachten suchen. Dies sind aber, wie man sieht, lauter menschliche[1] Dinge.

Aristoteles, Rhetorik II, Kap. 21; Schwegler, Kommentar zur Metaphysik I, Kap. 2, § 20, S. 21.

15. Nur diese Geisteskraft, die ihn zu denken befähigt, ist sein eigentliches Selbst.

16. Eines anderen, das nicht im eigentlichen Sinne Er selbst ist.

17. IX, Kap. 8, § 6.

1. „Menschlich" im Gegensatze zu den Angelegenheiten des denkenden Geistes im Menschen, der göttlicher Natur ist. S. Kap. 7, § 8.

2. Manches hiervon scheint ferner seinen Ursprung von der körperlichen Beschaffenheit herzuleiten und überhaupt die ethische Tugend in vielen Stücken mit unseren Affekten verwandt zu sein. — 3. Ja, selbst die praktische Klugheit ist eng verbunden mit der ethischen Tugend und diese hinwiederum mit der praktischen Klugheit[2], da ja die Prinzipien der praktischen Klugheit in den ethischen Tugenden liegen und die richtige Beschaffenheit der ethischen Handlungen wieder auf der praktischen Klugheit beruht. Da nun diese mit den Affekten zusammenhängen, so gehören sie ohne Zweifel auf den Menschen als zusammengesetztes Wesen[3], und die Tugenden des Menschen als zusammengesetztes Wesen sind eben menschliche. Also sind auch das Leben und die Glückseligkeit, welche sich auf diese Tugenden beziehen, menschlicher Art, während die Glückseligkeit des denkenden Geistes für sich allein steht. Von dieser letzteren jedoch sage ich hier nichts weiter, denn eine genauere Untersuchung geht über die Grenzen der hier vorliegenden Aufgabe hinaus. — 4. Nur den Punkt will ich hier noch berühren, daß sie auch der Ausstattung mit äußeren Mitteln nur in geringem oder doch jedenfalls in geringerem Grade bedarf, als die ethische. Denn was die eigentlich notwendigen Lebensbedingnisse betrifft, so sind diese freilich für beide ein Bedürfnis, und meinetwegen mögen sie es im gleichen Grade sein, — denn wenn auch der Politiker in höherem Grade um die Ausbildung seines Körpers und andere ähnliche Dinge sich zu bemühen hat, so macht das doch keinen irgend wesentlichen Unterschied. Dagegen wird sich hinsichtlich der Bedingnisse und Mittel für die Thätigkeiten beider ein sehr großer Unterschied herausstellen. Denn der liberal Freigebige z. B. wird notwendig Vermögen haben müssen, um Handlungen der Freigebigkeit zu thun, sowie auch offenbar der Gerechte Vermögen besitzen muß, um denen, die ihm etwas geleistet haben, dafür thatsächlich gerecht zu werden — denn der gute Wille allein kommt nicht zur Erscheinung, und die Maske eines solchen guten Willens zu gerechtem Handeln wissen auch solche Subjekte vors Gesicht zu

2. Vgl. oben VI, Kap. 5.
3. S. das vorhergehende Kapitel § 8.

nehmen, die keineswegs gerecht sind; — der Tapfere ferner braucht Kraft, wenn er wirklich Thaten der Tapferkeit verrichten soll, und der Maßvolle bedarf einer unabhängigen Lage[4], denn wie soll sonst er oder irgend ein anderer, der eine Tugend besitzt, zeigen können, daß er sie besitzt?

5. Nun ist es zwar ein Gegenstand verschiedener Meinungen, ob das hauptsächliche Kennzeichen der Tugend in dem Vorsatze oder in den entgegengesetzten Handlungen bestehe, da doch beide tugendhaft sein können. Allein jedenfalls ist so viel klar, daß, um vollkommen zu sein, in beiden dies Prädikat sein muß. Das aber steht fest, daß es zu den entsprechenden Handlungen vieler Dinge bedarf, und je größer und schöner die Handlungen sind, um desto mehr Hilfsmittel sind nötig.

6. Dagegen derjenige, welcher in der denkenden Betrachtung lebt, bedarf zu dieser seiner Thätigkeit nichts von dem allem; ja, sie sind ihm, so zu sagen, zu dieser seiner beschaulichen Thätigkeit sogar hinderlich; allein sofern er zugleich Mensch ist und mit vielen anderen zusammenlebt, wird er sich auch die Ausübung der praktischen Tugenden vorsetzen und wird somit solcher Hilfsmittel bedürfen, um Mensch sein zu können.

7. Daß die vollkommene Glückseligkeit in der denkenden Thätigkeit besteht, läßt sich auch durch folgendes Raisonnement deutlich machen. Von den Göttern haben wir nämlich den Beweis, daß sie vorzugsweise glücklich und glückselig sind. Welche Art von Handlungen sollen wir ihnen nun aber zuschreiben? Etwa die gerechten? Aber würden sie da nicht lächerlich erscheinen, wenn sie gedacht würden als Verträge schließend, Depo'sita ausantwortend und dergleichen mehr? — Oder vielleicht die Thaten der Tapferkeit, wobei sie furchtbare Dinge mutig zu bestehen und ihr Leben einzusetzen hätten, weil es schön und edel ist, so zu handeln? Oder etwa die Thaten der Freigebigkeit? Aber wem sollen sie denn

4. D. h. einer äußeren Stellung und Lebenslage, die ihn in Versuchung führen kann, sich die Zügel schießen zu lassen. So z. B., um ein Mäßigungsstück aufzuführen, wie das der vielgepriesenen Mühlengeschichte von Sanssouci, muß man ein absoluter König sein, der, wenn er wollte, auch anders handeln konnte.

geben? Und dann ist es ja auch schon absurd, sie im Besitz von Geld und dergleichen zu denken. Doch wie wär's mit den maßvollen Thaten? Aber ist es nicht ein erniedrigendes Lob, daß sie keine schlechten Begierden haben? In Summa: Wenn wir das ganze Gebiet der tugendhaften Thaten durchgehen, so werden sie wohl alle als klein und für Götter unwürdig sich zeigen. Leben aber schreibt ihnen doch thatsächlich der allgemeine Glaube aller Menschen zu und mithin auch das Thätigsein, denn man nimmt doch nicht an, daß sie schlafen, wie der Endy'mion? [5] Wenn man nun einem Wesen, welches lebt, das praktische Handeln nimmt und in noch höherem Grade das hervorbringende Thun, was bleibt da übrig, als denkende Betrachtung? Also Resultat: Die Thätigkeit Gottes, da sie die allerglückseligste ist, muß eine theoretische sein.[6] Und somit ist erwiesen, daß auch unter den menschlichen diejenige, welche dieser Thätigkeit Gottes am verwandtesten ist, die glückseligste sein muß.

8. Ein Beweis dafür ist auch der Umstand, daß die übrigen Tiere keinen Anteil an Glückseligkeit haben, weil sie dieser Art von Thätigkeit gänzlich beraubt sind. Den Göttern nämlich kommt nach allen Beziehungen ein seliges Leben zu[7], den Menschen aber nur insoweit, als ihr Leben eine gewisse Ähnlichkeit solcher beseligenden Thätigkeit darbietet. Von allen anderen lebenden Wesen hingegen ist kein einziges glückselig, dieweil keines derselben irgendwie an denkender Betrachtung der Dinge teilhat. Soweit sich also die denkende Betrachtung erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und die Wesen, bei welchen solches denkende Betrachten in höherem Maße vorhanden ist, die sind auch im Besitze einer höheren Glückseligkeit, und zwar nicht zufällig, sondern vermöge des Wesens der denkenden Betrachtung, weil dieselbe an und für sich

5. Über Endymion und den sprichwörtlichen ewigen Schlaf des von der Lu'na geliebten schönen Jünglings finden sich die Stellen zusammengetragen in dem grundgelehrten, aber etwas schwerfälligen Werke des alten Melchior Zeidler, Introductio in lectionem Aristotelis, Kap. XXXII, S. 65 ff. Vgl. Ci'cero, Vom höchsten Gut und Übel V, 20 und dort die Ausleger.

6. Vgl. Aristoteles, Metaphysik I, Kap. 2, § 19 und Schwegler T. II, S. 20; Biese I, S. 549, besonders I, S. 352.

7. D. h. ihr ganzes Leben besteht in dieser „theoretischen" Thätgkeit.

köstlich ist. Also Resultat: Die Glückseligkeit ist eine Art von denkender Betrachtung.

Kap. 9. Bekk

9. 10. Allein zu derselben bedarf es für den Menschen, ebenweiler Mensch ist, nur noch der Gunst äußerer glücklicher Bedingnisse. Denn die menschliche Natur ist nicht selbstgenügend zur Ausübung des denkenden Betrachtens, sondern es muß dazu auch der Körper gesund und Nahrung und alle sonstige Pflege und Bequemlichkeit des Lebens vorhanden sein. Indessen darf man darum, weil es nicht möglich ist, daß jemand ohne die nötigen äußeren Güter glücklich sei, nicht meinen, daß es für den Menschen zur Erreichung der Glückseligkeit vieler und großer Dinge bedürfe. Denn nicht im Übermaße des Besitzes solcher Dinge liegt das, was uns selbstgenugsam macht, und ebensowenig beruht darauf die Befähigung zum thätigen Handeln, sondern man kann auch, ohne über Land und Meer zu herrschen, schöne und edle Handlungen thun, denn selbst mit geringen Mitteln kann der Mensch tugendgemäß handeln. Dies kann man im Leben deutlich sehen; denn wir finden, daß die Privatleute nicht nur nicht weniger tugendhafte Handlungen thun, als die Herrscher, sondern sogar mehr. Es ist also schon genügend, wenn dazu die nötigen Mittel vorhanden sind, denn wirklich glückselig wird immer das Leben des Menschen sein, der in der Ausübung der Tugend thätig ist.

11. Und so bezeichnete denn auch So'lon* in seiner Unterredung mit Kroi'sos[8] die nach seiner Meinung Glückseligen, wie ich meine, sehr richtig, indem er Personen nannte, welche, mäßig mit Glücksgütern versehen, nach seiner Ansicht die schönsten Handlungen verrichtet und ein maßvolles Leben geführt hatten; denn es ist sehr wohl möglich, daß man auch in mäßigen Vermögensumständen seine Pflicht thun kann. Auch Anaxa'goras scheint nicht unter dem Glückseligen einen Reichen oder einen Herrscher verstanden zu haben, indem er zugleich bemerkt, daß er sich nicht wundern würde, wenn der, den er für glückselig halte, nach dem Urteil der Menge als gänzlich

8. Die Worte „in seiner Unterredung mit Kroisos" stehen zwar nicht im Texte, sind aber in dem Imperfektum (ἀπεφαίνετο) enthalten. Die Sache selbst erzählt Herodo't I, 30—33.

*Der Laut, hinter dem das Zeichen ' steht, hat den Ton: Deu'tschland ü'ber a'lles.

dazu ungeeignet erscheinen sollte[9], denn die Menge urteilt nach dem Äußerlichen, weil sie für dieses allein Sinn hat.

12. Im Einklange mit unseren Entwickelungen stehen also, wie wir sehen, auch die Ansichten der Weisen. Solche übereinstimmende Ansichten haben nun allerdings eine gewisse beweisverstärkende Kraft, die Wahrheit selbst jedoch in Dingen des praktischen Lebens hat immer nur in der thatsächlichen Wirklichkeit und in dem Leben ihr Krite'rium; denn in beiden liegt das entscheidende Moment. Wir müssen also das Zuvorgesagte in Bezug auf die thatsächliche Wirklichkeit und auf das Leben in Betrachtung ziehen, und stimmt es mit der thatsächlichen Wirklichkeit überein, dann haben wir es als wahr anzunehmen, stimmt es nicht damit überein, so haben wir es als bloße leere Reden anzusehen.[10]

13. Nun aber scheint der Mensch, welcher seiner denkenden Einsicht gemäß thätig ist, diese anbaut und sie im vollkommensten

---

9. Meine Übersetzung der Textworte (εἰ τις ἄτοπος φανείη) gründet sich auf Aristo'teles' ausführlichen Bericht über die Äußerung des Anaxagoras in der Eude'mischen Ethik I, Kap. 4. Dort heißt es: „Als Anaxagoras von jemand gefragt wurde, wer der glückseligste sei, gab er zur Antwort: ‚Keiner, den du dafür hältst, sondern der, der es nach meiner Meinung ist, würde dir sehr wahrscheinlich als völlig ungeeignet für solches Prädikat erscheinen.' Anaxagoras gab diese Antwort, weil er sah, daß der Fragende, den er vor sich hatte, es für ein Ding der Unmöglichkeit hielt, daß einer, der nicht prächtig, schön oder reich sei, auf diese Bezeichnung Anspruch machen könne. Er selbst aber meint wohl, daß man von einem Menschen, der einen unsträflichen, reinen Lebenswandel nach der Gerechtigkeit führe oder der sich irgendwie mit göttlich erhabener, denkender Betrachtung beschäftigte, sagen könne, ein solcher sei, soweit es eben ein Mensch sein könne, glückselig."

10. Der „Weisheit", wenn sie auch der Gipfel aller Wissenschaften ist, — insofern sie nicht nur das aus den Prinzipien Abgeleitete, sondern auch die Prinzipien selbst erkennt, — ist nicht praktisch. Deswegen nennt man denn auch den Anaxagoras, Tha'les und ähnliche Männer weise, aber nicht praktisch, wenn man sieht, daß sie das ihnen selbst Zuträgliche verkennen, und es heißt von ihnen, daß sie zwar Überschwengliches, Wunderbares, Schwieriges wüßten, aber doch Unnützes, weil sie nicht das menschliche Gut suchten. Biese nach Aristoteles, Nikoma'chische Ethik VI, Kap. 7, §§ 5—7). Victo'rius u. a. verstehen unsere Stelle so, als ob Aristoteles fordere, daß die Handlungen und das Leben der Weisen selbst ihren Aussprüchen konform seien, — was im Grunde auf einunddasselbe hinausläuft.

Zustande besitzt, auch der von der Gottheit am meisten geliebte zu sein. Denn wenn wirklich von den Göttern für die menschlichen Dinge eine gewisse Sorge getragen wird, — wie dies die allgemeine Ansicht ist[11], — so dürfte es auch folgerichtig sein, daß sie einerseits an dem Besten und ihnen Verwandtesten (was doch der denkende Geist ist) ihre Freude haben und daß sie andererseits diejenigen, welche dieses am meisten lieben und hochhalten, dafür belohnen, da dieselben ja demjenigen, was ihnen selbst lieb und wert ist, ihre Sorgfalt zuwenden und richtig und schön handeln. Dies alles aber trifft, wie man leicht bemerkt, vorzugsweise bei dem Weisen zu. Er also ist der gottgeliebteste, und er eben wird mithin natürlich auch der glückseligste sein. Also auch nach dieser Betrachtungsweise dürfte der Weise vorzugsweise glücklich sein.

Neuntes Kapitel.

Es fragt sich nun: Dürfen wir meinen, daß wir, wenn wir hierüber und über die Tugenden und ferner über Freundschaft und Vergnügen in allgemeinen Umrissen genügend gehandelt haben, damit das eigentliche abschließende Ziel dessen, was wir uns vorgesetzt, wirklich erreicht haben, oder ist nicht vielmehr der Satz richtig, daß im praktischen Gebiete nicht die theoretische Betrachtung und Erkenntnis des einzelnen das Ziel ist, sondern vielmehr die praktische Ausübung? — 2. Ist es ja doch auch in betreff der Tugend nicht genug, von ihr zu wissen, sondern es gilt, sie zu besitzen und sie anzuwenden oder auf sonst irgend eine Art ein guter Mensch zu werden.

---

11. Wohlgemerkt: Aristoteles sagt „allgemeine Ansicht", allgemeine Meinung (δόξα), Volksglaube; wie er *selbst* über eine solche anthropomorphistische *Vorstellung* denkt, wissen wir aus anderen Äußerungen des Philosophen, nach welchem Gott *nicht* handelnde, sondern theoretische Vernunft, sein *Denken* That und seine Thaten die lebensvollen Prinzipien sind, welche schaffend und wirksam sich durch alle Sphären des Universums hindurchziehen, sie ordnend, belebrend, beseelend. S. *Biese* I, S. 352 ff.; *Schwegler* zu Aristoteles' Metaphysik XII, Kap. 7.

3. Freilich, wenn die Lehren der Theoretiker schon an sich hinreichend wären, uns zu tugendhaften Menschen zu machen, dann würden sie allerdings, wie Theo'gnis[1] sagt, „vielen und großen Lohn mit Recht verdienen", und es würde unsere Pflicht sein, diese Lehren uns zugänglich zu machen. Jetzt aber sehen wir, daß sie zwar die edlen Gemüter unter den Jünglingen fördern und zur Tugend anspornen und einen sittlichen Charakter von edler Natur und der wahrhaft das Schöne liebt dahin bringen können, sich ganz von der Tugend erfüllen und beherrschen zu lassen, daß sie aber unvermögend sind, die Masse der Menschen zur Kalopathie[2] zu fördern. Denn diese große Masse ist nicht gelaunt, dem Impulse ehrfurchtsvoller Scheu Folge zu leisten, sondern nur der Furcht; sie enthält sich des Schlechten nicht wegen des Schimpflichen, das in demselben liegt, sondern wegen der darauf gesetzten Strafen. Denn da sie bloß nach sinnlichen Eindrücken lebt, strebt sie nur nach den dieser Sinnlichkeit eigentümlichen Genüssen und nach den dazu führenden Mitteln und flieht die diesen entgegengesetzten Schmerzempfindungen. Von dem Schönen hingegen und von dem wahrhaft Lustbringenden hat die große Masse der Menschen nicht einmal einen Begriff, da sie beides nie gekostet haben.[3]

5. Welche theoretische Lehre vermöchte es also, solcher Art Menschen umzustimmen? Es ist ja unmöglich oder doch nicht leicht, das von lange her im Charakter Festgewurzelte[4] durch Lehre umzuändern. Ja man kann, sollt' ich meinen, schon sehr zufrieden sein,

---

1. Über diesen antiken hellenischen Kreuzzeitungsdichter, der, selbst ein Vollblutjunker, seine Vollblutttheorie poetisch in „Elegieen" darstellte, s. Duncker, Geschichte des Altertums IV, S. 58 ff. Den Gedanken selbst, den hier Aristoteles ausspricht von der Unzulänglichkeit der theoretischen Belehrung, trägt Euri'pides im „Hippo'lytus" V. 916 ff. Valckenaer lebhaft vor. Vgl. Nikomachische Ethik I, 3 zu Ende.

2. D. h. zur vollkommenen Tugend. Der Ausdruck ist Platonisch und kommt in der ganzen Aristotelischen Ethik nur noch einmal (IV, Kap. 3, §16) vor. S. daselbst meine Anmerkung und Biese II, S. 289, S. 330 und 329.

3. Vgl. den Brief des Apostels an die Ebräer Kap. VI, Vers 4.

4. Horatius führt in der zweiten Epistel des ersten Buches diesen Gedanken sehr eindringlich aus V. 64—70.

wenn wir beim Vorhandensein aller der Bedingungen, welche als erforderlich gelten, um ein guter und anderer Mensch zu werden, zur Tugend gelangen.

6. Ein guter Mensch wird man, meinen einige, durch Naturanlage, andere meinen, durch Gewöhnung, andere endlich, durch Lehre und Unterricht. — Was nun die von der Natur ausgehende Förderung betrifft, so ist klar, daß dieselbe nicht in unserer Hand liegt, sondern durch eine Art göttlicher Fügung den wahrhaften Glückskindern zu teil wird. Was aber mündliche Lehre und Unterricht anlangt, so, fürchte ich, haben dieselben nicht bei allen gleiche Kraft, sondern die Seele des Zuhörers muß bereits im voraus durch Gewöhnung aller Art dafür bearbeitet sein, auf die richtige Weise Freude und Haß zu empfinden[5], wie das Ackerland, das den Samen großnähren soll. — 7. Denn ein Mensch, der gewohnt ist, sein Leben nach sinnlichen Eindrücken zu führen, hört schwerlich auf eine abmahnende Rede; ja, er dürfte sie kaum verstehen. Wie ist es also möglich, einen solchen Menschen durch Worte eines anderen zu überzeugen! Gilt es ja doch im allgemeinen für feststehend, daß die Leidenschaft nie dem vernünftigen Zureden weicht, sondern nur der Gewalt.

8. Es muß also, ehe die vernünftige Rede wirken kann, eine der Tugend verwandte sittliche Beschaffenheit vorher da sein, die das Sittlichschöne liebt und das Sittlichhäßliche haßt. Aber es ist ein schwieriges Ding, von Jugend an eine richtige Erziehung zur Tugend zur erhalten, wenn man nicht unter Gesetzen, welche dahin zielen, erzogen worden ist. Denn maßvoll und enthaltsam zu leben kommt dem Menschen sauer an. zumal in der Jugend, darum müssen Erziehung[6] und Beschäftigungen der Jugend durch gesetzliche In-

---

5. Aristoteles, Politik VIII, Kap. 5, § 5: „Die Tugend besteht darin, sich auf die rechte Art zu freuen". Dazu, lehrt Aristoteles, ist Gewöhnung vor allem nötig. Vgl. a. a. O. §§ 5 und 6; Politik VII, Kap. 13, § 21.

6. Bei Erziehung ist hier besonders auch an Ernährung, Diät und sonstiges Leibliche zu denken, wie das griechische Wort (τροφή) lehrt. Vgl. Aristoteles, Politik VIII, Kap. 3, § 2 ff.

stitutionen geregelt sein, denn dadurch, daß sie zur Gewohnheit werden, hören jene Einschränkungen auf, unangenehm zu sein.

9. Es ist aber, sollte ich meinen, nicht genug, daß uns in der Jugend die richtige Erziehung und Beaufsichtigung zu teil wird, sondern da wir bekanntlich auch, wenn wir zu Männern erwachsen sind, jene Bemühungen[7] fortsetzen und uns durch Gewöhnung darin festsetzen sollen, so bedürfen wir natürlich auch hierüber gesetzlicher Vorschriften und somit auch überhaupt über unser ganzes Leben. Denn in der Mehrzahl fügen sich die Menschen vielmehr der zwingenden Notwendigkeit, als den Vernunftgründen, und den Strafen eher, als dem sittlich Guten. — 10. Daher sind denn auch manche[8] der Meinung, daß die Gesetzgeber zwar allerdings die Bürger mit Motiven des Sittlichschönen zur Tugend aufzufordern und zu ermahnen hätten, in der Voraussetzung, daß die durch Gewöhnung zur Tugend Angeleiteten auf sie hören werden, daß sie dagegen für die Unfolgsamen und von der Natur minder gut Ausgestatteten Züchtigungen und Strafen in Aussicht stellen und endlich die Unheilbaren gänzlich aus dem Staate ausschließen müßten. Der Gute nämlich, der sein Leben von der Rücksicht auf das Sittlichschöne bestimmen lasse, werde sich dann der vernünftigen Rede fügen, während der Schlechte, der nur nach Befriedigung seiner Lust verlange, durch Schmerz im Zaume gehalten werde, wie ein Zugtier. Daher müssen denn auch, sagt man, die Schmerzempfindungen (welche das erziehende Gesetz verhängt) gerade solche sein, die vorzugsweise den beliebten[9] Lustempfindungen entgegenstehen.

11. 12. Wenn nun also, wie gesagt, der Mensch, um gut zu werden, sittlich erzogen und gewöhnt werden und demnächst das ganze Thun und Treiben seines Lebens ein sittlich gutes sein und er

---

7. D. h. alles, was dazu gehört, uns eine maßvolle und selbstbeherrschende Lebensführung (s. § 8) zu eigen zu machen.

8. Z. B. Platon im Protagoras und im zwölften Buche der „Gesetze" Giphanius. Vgl. Platon, Protagoras 325 A; Gesetze S. 942 A, wo der Tod zur Strafe für solche „Unheilbare" gefordert wird.

9. D. h. den Genüssen, welche die besonderen Individuen vorzugsweise lieben. — Es ist der Heilgrundsatz „Contraria contrariis curantur" gemeint.

weder mit, noch ohne seinen Willen das Schlechte thun muß, und wenn alles dieses nur geschehen kann, wenn der Mensch nach einem gewissen Vernunftgesetz und nach richtigen Institutionen lebt, welche Kraft haben, sich Geltung zu verschaffen: so hat zunächst das väterliche Gebot nicht die dazu erforderliche Stärke und zwingende Kraft, ebensowenig, wie überhaupt das Gebot eines einzelnen Mannes, wenn derselbe nicht König oder sonst irgend eine mit absoluter Macht bekleidete Person ist. Das Gesetz dagegen hat zwingende Kraft, denn es ist eine Vorschrift, die sozusagen aus der praktischen Klugheit und Vernunft hervorgegangen ist. Dazu kommt noch eins: Wenn es Menschen sind, die unseren Neigungen entgegentreten, so hassen wir sie, auch wenn ihr Widerstand gerecht ist, das Gesetz hingegen, weil es überhaupt nur die Norm für das Rechte und Gute aufstellt, erregt in uns kein Gefühl des Widerwillens.[10]

13. In dem einzigen lakedämo'nischen Staate, wenn man ein paar andere ausnimmt, scheint der Gesetzgeber sich um die Auferziehung und die Unterrichts- und Bildungsgegenstände der Individuen bekümmert zu haben, während dagegen in den meisten übrigen diese Dinge völlig verwahrlost sind und jeder lebt, wie er Lust hat, auf gut kyklo'pisch „richtend über Weib und Kinder".[11]

14. Das beste wäre nun also, daß hierüber eine gemeinsame und gehörige Sorge stattfinde und daß diese die Kraft habe, sich Geltung zu verschaffen. Wo aber von seiten des Staates dafür nicht gesorgt ist, da kommt es, meine ich, jedem einzelnen zu, seinen eigenen Kindern und Freunden zur Erwerbung der Tugend behilflich zu sein oder wenigstens den Vorsatz dazu zu haben. Am meisten aber dürfte er nach dem bisher Gesagten dazu im stande sein, wenn

10. Vgl. Ethik V, Kap. 6 und 7 und Politik III, Kap. 11, §§ 3—4; Biese II, 288 und 479.

11. Anspielung auf Home'r, Odyssee IX, 114 ff. Mit gleicher Auszeichnung erwähnt, was die gesetzlich geordnete Erziehung anlangt, Aristoteles die lakedämonische Verfassung öfters, z. B. I, Kap. 13, § 3; Politik VIII, Kap. 1, § 3. Auch in Kre'ta bestanden ähnliche Erziehungsgesetze. Seltsam klingt es, wenn der alte griechische Erklärer der Ethik, Eustra'tios, Metropolitan von Nicä'a, im zwölften Jahrhundert klagt, daß „auch in dieser Stadt des großen Konstanti'nus" die Erziehung nicht gesetzlich geregelt sei.

er sich gesetzgeberische Einsicht erworben hat. Denn zur Besorgung der Erziehung von Staats wegen sind offenbar Gesetze erforderlich und zur guten Besorgung gute Gesetze. Ob diese geschrieben oder ungeschrieben sind, macht, glaub' ich, keinen Unterschied, sowenig, als ob nach ihnen ein einzelnes Individuum oder viele erzogen werden sollten, wie das ja auch bei der Musik und Gymnastik und den übrigen Unterrichts- und Bildungsgegenständen keinen Unterschied macht. Denn wie in den Staatsgemeinden das jedesmalige Herkommen und die Gewohnheiten sich wirksam erweisen, ebenso auch in Haus und Familie die väterlichen Lehren und Gewohnheiten, und zwar noch in höherem Grade, weil hier das Verwandtschafts- und das Wohlthätigkeitsverhältnis mitwirken. Denn hier sind die, auf welche eingewirkt werden soll, nach der natürlichen Ordnung der Dinge schon von vornherein mit Liebe erfüllt und zum Folgeleisten geneigt.

15. Übrigens ist aber doch auch ein Unterschied zwischen der Einzelerziehung und der staatlich allgemeinen, gerade wie bei Ausübung der Heilkunst. Es ist z. B. im allgemeinen Regel, daß dem Fiebernden Ruhe und Fasten zuträglich sind, aber für diesen oder jenen ist es vielleicht nicht der Fall, und auch der Meister im Faustkampfe legt, meine ich, nicht allen seinen Schülern denselben Kampf auf.[12] Zu gründlicher Vollendung wird ja bekanntlich alles einzelne dadurch, daß eine besondere und spezielle Sorgfalt darauf verwendet wird. Denn so erlangt jedes einzelne Individuum das, was ihm zuträglich ist. Allein leisten im einzelnen Falle wird doch der Arzt, Turnlehrer u. s. w. mit seiner Behandlung das meiste

12. Garve übersetzt: „Der Meister im Faustkampfe wird sich gegen jeden Gegner einer anderen Kampfart bedienen." Dieser Übersetzung widerspricht entschieden der griechische Ausdruck περιτίθησι, welcher „um- oder anlegen" bedeutet und vom Bekleiden mit etwas gebraucht wird. Argyropulos übersetzt, wie wir gethan, und so die meisten. Wenn aber die Lesart richtig und nicht etwa παρατίθησιν, statt περιτίθησιν zu lesen ist, so glaube ich, daß Aristoteles geschrieben hat τὴν αὐτὴν μειλιχήν. Denn μειλιχή war und hieß der um die Hände der Faustkämpfer gewickelte (περιτίθησι) stärkere und schwerere oder schwächere und leichtere Schlagriemen, worüber man Krause in der Paulyschen Real-Encyklopädie T. III, S. 1015 ff. nachlesen mag.

und beste, welcher die Kenntnis der Sache im allgemeinen besitzt und weiß, was für alle Individuen oder für die Individuen von der oder der Beschaffenheit sich gehört. Denn die Wissenschaften heißen und sind Wissen des Gemeinsamen.

16. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß nicht auch jemand, der keine solche Wissenschaft besitzt, für irgend ein bestimmtes Einzelne das Gehörige gar wohl leisten könne, falls er nur die einem jeden zukommenden Eigenschaften auf empirischem Wege genau beobachtet hat, wie es ja auch Leute gibt, die für sich selbst als die besten Ärzte gelten, während sie dagegen einem andern durchaus nicht zu helfen vermögen. Nichtsdestoweniger aber, meine ich, wird es doch wohl seine Richtigkeit damit haben, daß derjenige, der ein wirklicher Kunstverständiger und Theoretiker werden will, jedenfalls auf das Allgemeine zu gehen und dies nach Möglichkeit erkennen zu lernen hat. Denn, wie schon gesagt, alle „Wissenschaften" haben es mit diesem zu thun. — 17. Und so wird denn auch natürlich der, welcher die Absicht hat, auf dem Wege geregelter Fürsorge die Menschen, seien es nun viele oder wenige, besser zu machen, versuchen müssen, sich gesetzgeberische Einsicht zu verschaffen, wenn es doch feststeht, daß wir durch Gesetze gut werden. Denn jeden beliebigen und jeden, der uns vor die Hand kommt, in die gehörige Verfassung zu setzen, ist nicht Sache jedes ersten besten, sondern wenn es einer kann, so kann es nur der Mann von wissenschaftlicher Einsicht, — gerade wie es bei der Heilkunst und bei anderen Verrichtungen, bei denen es auf eine bestimmte Fürsorge für andere und auf praktische Klugheit ankommt, der Fall ist.[13]

18. Die nächste Frage wäre nun wohl die: Aus welcher Quelle und wie gelangt man zu gesetzgeberischer Einsicht? Doch wohl, wie in allen anderen Fällen[14], durch die, welche sich auf die Wissenschaft vom Staate verstehen; denn wir erklärten ja früher[15] die gesetzgeberische Einsicht und Kunst für einen organischen Teil der Staatskunst. Oder ist es etwa doch mit der Staatskunst nicht ebenso,

13. S. unsere Anmerkung zu III, Kap. 4, § 4.

14. D. h. wie man jede andere Kunst und Einsicht von dem lernt, der sie versteht.

15. Vgl. VI, Kap. 8, §§ 2 und 3.

wie mit den übrigen Wissenschaften und Fähigkeiten? Denn in diesen sehen wir ebendieselben als Lehrer und Überlieferer der speziellen Fähigkeiten auftreten, welche solche Fähigkeiten und Künste praktisch bethätigen, wie z. B. Ärzte und Maler. Als Lehrer der politischen Wissenschaften dagegen geben sich die Sophisten aus, und doch bethätigt sich keiner derselben praktisch, sondern dies thun nur diejenigen, welche wirklich die Staaten regieren, von denen man doch wieder sagen möchte, daß sie mehr nach empirischer Routine, als nach wissenschaftlicher Einsicht handeln. Denn wir sehen nicht, daß sie über solche (politische) Vorwürfe schreiben oder Vorträge halten, — obschon ihnen dies, mein' ich, besser anstehen würde, als ihre Abfassung von Gerichts- oder Volksversammlungs-Reden, — und ebensowenig sehen wir andererseits, daß sie je ihre eigenen oder etwa ihrer Freunde Kinder zu Staatsmännern gebildet haben. — 19. Und doch wäre das in der Ordnung, wenn sie anders dazu im stande wären. Denn die könnten ja weder ihrem eigenen Vaterlande irgend etwas Besseres hinterlassen, noch sich selbst oder ihren liebsten Freunden etwas Vorzüglicheres, als diese Fähigkeit wünschen; damit will ich jedoch nicht sagen, daß die Wichtigkeit und der Nutzen der Empirie gering anzuschlagen sei, sonst könnten ja auch Leute nicht durch politische Routine wirklich Staatsmänner werden. Wer daher Verlangen trägt, wissenschaftliche Kenntnisse vom Staatswesen zu erwerben, der bedarf dazu notwendig als Ergänzung auch der empirischen Routine.[16]

20. Was aber diejenigen Sophisten anbetrifft, die sich als Lehrer der Staatskunst anbieten, so scheinen sie mir sehr weit davon entfernt, solchen Unterricht geben zu können; denn sie wissen ja überhaupt gar nicht, was für eine Art von Ding sie ist und mit was für Arten von Dingen sie zu thun hat. Denn sonst würden sie dieselbe nicht mit der Rhetorik[17] für einerlei oder für etwas noch Untergeordneteres halten, noch würden sie der Meinung sein, daß es leicht sei, Gesetze zu geben, wenn man bloß eine Sammlung

16. Dieselbe Bemerkung finden wir auch häufig bei Platon ausgesprochen, z. B. im Protagoras, im Me'no, im La'ches u. a. St. Vgl. Zell zur Aristotelischen Ethik S. 475.

17. Vgl. Aristoteles, Rheto'rik I, Kap. 1.

der an verschiedenen Orten für gut geltenden Gesetze zusammenbringe, denn da könne man ja die besten auswählen; als ob nicht zu solcher Auswahl selbst schon Einsicht gehörte und als ob nicht die richtige Beurteilung das allerschwerste wäre, gerade wie bei den musikalischen Dingen. Denn in jedem einzelnen Bereiche sind es die praktisch Erfahrenen, welche die thatsächlichen Leistungen richtig beurteilen und eine Einsicht darin haben, wodurch und wie dieselben zu stande kommen und was dazu gehört, daß dies mit dem harmoniere. Die nicht praktisch Erfahrenen dagegen müssen schon sehr zufrieden sein, wenn ihnen nur nicht verborgen bleibt, ob das Werk, wie z. B. in der Malerei, gut oder schlecht gemacht ist. Die Gesetze aber sind die Leistungen und Werke der Staatskunst. Wie sollte jemand also infolge einer solchen Sammlung von Gesetzen ein guter Gesetzgeber werden oder beurteilen können, welches die besten seien? — 21. Sehen wir doch auch nicht, daß jemand aus medizinischen Schriftwerken ein geschickter Arzt wird![18] Und doch bemühen sich medizinische Schriftsteller wenigstens nicht nur die Heilmittel anzugeben, sondern auch, wie sie unter Umständen verfahren würden und wie man die einzelnen Individuen, deren Disposition und Leibesbeschaffenheit sie angeben, behandeln müsse. Das sind nun lauter Dinge, die zwar dem praktisch erfahrenen Arzte nützlich, für den Laien dagegen völlig unbrauchbar sind. So, denke ich, dürften auch wohl die Zusammenstellungen von Gesetzen und Staatsverfassungen[19] für diejenigen, welche im stande sind, wissenschaftlich einzusehen und zu beurteilen, was davon gut oder das Gegenteil und was zu den jedesmaligen Umständen passe oder nicht, sehr brauchbar sein. Diejenigen dagegen, welche, ohne schon Politiker zu sein, solche Sammlungen durchstöbern, dürften schwerlich dadurch in stand gesetzt werden, das richtige — außer etwa zufällig — zu treffen, wenn sie gleich dadurch ihr Verständnis für diese Dinge allerdings schärfen werden.

18. Vgl. Aristoteles, Politik III, Kap. 10, § 4.

19. Aristoteles selbst hatte eine solche (jetzt verlorene) Sammlung von nicht weniger als hundertachtundfünfzig Staatsverfassungen veranstaltet, über welche man die Einleitung zu unserer Übersetzung seiner Politik S. 48—67 nachlesen mag.

22. Da nun die früheren Philosophen die Materie von der Gesetzgebung nicht völlig zum Abschluß gebracht haben[20], so ist es wohl besser, daß wir lieber selbst darüber, und somit natürlich über Staatsverfassung überhaupt, unsere Betrachtungen anstellen, damit, soweit es in unseren Kräften steht, die Philosophie der menschlichen Dinge zum Abschluß gebracht werde. — 23. Wir wollen also zunächst alles das, was von den älteren Philosophen in diesem oder jenem Punkte Richtiges gesagt worden ist, durchzugehen versuchen; sodann aus der Fülle der gesammelten Verfassungen in Betracht ziehen, was die Staaten im allgemeinen und was jeden einzelnen Staat im besonderen erhält und zu Grunde richtet und welches die Ursachen sind, weshalb die einen gut, die anderen schlecht verwaltet werden. Denn haben wir hiervon Einsicht erlangt, so werden wir auch wahrscheinlich bald zu der damit verbundenen zweiten Erkenntnis gelangen, welche Art von Verfassung die beste und wie jede geordnet ist und mit welchen Gesetzen und Gewohnheiten sie ausgestattet ist. Beginnen wir also![21]

---

20. Dies ist der Sinn der Worte des Textes, welche besagen, die Früheren hätten diesen Gegenstand „unausgespürt" gelassen, d. h. sie hätten das richtige, den Begriff der wahren und besten Verfassung, nicht gefunden. — So auch Eustratios.

21. Dieser Schluß zeigt, wie eng die Aristotelische Politik mit der Ethik auch äußerlich von Aristoteles selbst verbunden wurde.

Langenscheidtsche Buchdruckerei, Berlin SW 46.

Die

Eudemiſche Ethik

[des

Ariſtoteles.]

Ueberſetzt

von

Hermann Bender,
Profeſſor am Gymnaſium zu Tübingen.

Stuttgart.
Hoffmann'ſche Verlags-Buchhandlung.

Einleitung.

Die Ethik des Ariſtoteles iſt in drei auf uns gekommenen Schriften niedergelegt: der Nikomachiſchen Ethik, der Eudemiſchen und der Großen Ethik. Das Verhältniß dieſer drei Schriften zu einander iſt Gegenſtand vielfacher Verhandlungen geweſen und es iſt darüber noch jetzt keine allſeitige und auf alle Punkte ſich erſtreckende Uebereinſtimmung der Anſichten erzielt worden. Schleiermacher hat die Hypotheſe aufgeſtellt, daß die Große Ethik das älteſte der drei Werke ſei, die Nikomachiſche Ethik das jüngſte; dagegen hat aber L. Spengel (Abhandl. der Bair. Akad. 1841. III. S. 439—551) nachzuweiſen verſucht, daß vielmehr die Nikomachiſche Ethik ein echtes Werk des Ariſtoteles ſei, während die zwei andern Schriften nicht dem Ariſtoteles ſelbſt angehören. Dieſe Anſicht Spengels iſt ſeitdem von den meiſten Gelehrten angenommen worden. Einen beſondern Streitpunkt bildet der Umſtand, daß drei Bücher der Nikomachiſchen Ethik (V—VII) mit drei Büchern der Eudemiſchen Ethik (IV—VI) gleichlautend ſind; doch hat man auch in dieſer Frage ſich ſo ziemlich dahin geeinigt, daß dieſe Stücke, wenigſtens in der Hauptſache, urſprünglich der Nikomachiſchen Ethik angehören. — Was nun den Urſprung der Eudemiſchen Ethik betrifft, ſo wird als Verfaſſer derſelben Eudemus von Rhodus genannt, nächſt Theophraſt der bedeutendſte Schüler des Ariſtoteles.

Von den acht Büchern, in welche dieses Werk zerfällt, handelt das erste von der Glückseligkeit, das zweite von der Tugend überhaupt, das dritte von den einzelnen Tugenden. (Buch IV—VI sind gleichlautend mit Buch V—VII der Nikomachischen Ethik und daher hier nicht in die Uebersetzung aufgenommen). Buch VII behandelt die Freundschaft, Buch VIII enthält noch einige Fragen über Tugend und Glückseligkeit, ist aber ohne Zweifel unvollständig und hatte ursprünglich wohl seine Stelle vor dem siebenten Buche.

Erstes Buch.

Erstes Kapitel.

Frage nach dem Wesen der Glückseligkeit. Ueber das Wesen und die Elemente derselben sind die Ansichten vielfach getheilt.

In Delos hat Einer am Tempel des Gottes auf die Vorhalle des Letoheiligthums seine Ansicht eingeschrieben über das Verhältniß des Guten, des Schönen und des Angenehmen zu einander; er hat diese von einander getrennt in der Meinung, daß sie nicht alle Einem und demselben zukommen. Der Vers lautet nemlich so:

Schöner ist nichts als das Rechte; das Beste jedoch die Gesundheit,
Aber der Gipfel der Lust ist des Begehrten Besitz.

Wir sind nicht gesonnen, dieß zuzugeben; denn die Glückseligkeit ist das schönste und beste von allem und damit auch das, was die meiste Lust in sich schließt. Unter den vielen Fragen nun, welche auf jedes einzelne Ding und auf sein specifisches Wesen sich beziehen und welche der Bedenken, die sie enthalten, einer näheren Untersuchung bedürfen, beziehen sich die einen lediglich auf das Erkennen, andere aber auch auf den Besitz und die Ausführung der Sache. Was nun die ersteren, der theoretischen Philosophie angehörigen Fragen betrifft, so müssen wir die Erörterung an den Ort verweisen, wohin sie gehören; dieß ist ja ein Verfahren, welches in unserer Methode begründet ist. So haben wir zunächst die Frage näher zu untersuchen, worin das glückselige Leben besteht und wie es zu gewinnen ist, ob nemlich die-

jenigen, welche als glückselig bezeichnet werden, immer durch Natur glückselig werden, nach Analogie der Größe, der Kleinheit, der Farbe, oder durch ein Lernen, wobei vorausgesetzt wäre, daß die Glückseligkeit ein Wissen sei, oder durch irgend welche Uebung, sofern ja vieles, was den Menschen zukommt, weder auf der Natur, noch auf einem Lernen beruht, sondern auf Gewöhnung, das Schlechte auf schlechter Gewöhnung, das Gute auf guter; — oder aber, ob von all den genannten Möglichkeiten keine zutrifft, sondern an zwei andere zu denken ist, nemlich an eine auf unmittelbarer göttlicher Einwirkung beruhende Art von Verzückung, entsprechend dem Zustand der von Göttern oder Nymphen Besessenen, oder an den Zufall; es gibt ja Viele, welche die Glückseligkeit und den äußeren Glückszustand für Eins und dasselbe erklären.

Nun ist so viel außer Zweifel, daß, wo die Glückseligkeit vorhanden ist, alle die genannten Momente als Ursache sich finden müssen, oder doch eins und das andere davon; es sind ja dieß die Principien, auf welche so ziemlich alles Werden zurückgeht; denn auch die auf dem Denken beruhenden Funktionen sind eigentlich Funktionen des Wissens. Ganz besonders aber werden es drei Momente sein, auf welche die Glückseligkeit, das selige und gute Leben, beruht, und diese Momente sind es, welche für das Wünschenswertheste gelten: das höchste Gut wird ja von den Einen in die Erkenntniß gesetzt, von den Andern in die Tugend, wieder von Andern in die Lust. Was aber das Verhältniß dieser drei zur Glückseligkeit betrifft, so ist da ein Streit über das Maß von Bedeutung, welches jedem zukommt, indem bald dem einen, bald dem andern Faktor mehr Antheil an dem Produkt zugewiesen wird: die Einen nemlich sagen, die Erkenntniß sei ein größeres Gut, als die Tugend, die Andern räumen umgekehrt der Tugend den Vorzug vor der Erkenntniß ein, noch Andere lassen Erkenntniß und Tugend hinter die Lust zurücktreten; und ebenso lassen die Einen das glückselige Leben bestehen aus sämmtlichen genannten Faktoren, die Andern nur aus zweien, noch Andere bloß aus einem.

Zweites Kapitel.

Die allgemeinen, negativen und die speciellen, positiven Voraussetzungen der Glückseligkeit.

Hiebei wollen wir noch einen Augenblick stehen bleiben. Man kann annehmen, daß jeder, welcher nach seinem eigenen Willen leben kann, irgend ein Ziel sich vor Augen stellt, das er verfolgt, um zum glücklichen Leben zu gelangen, sei es Ehre oder Ruhm oder Reichthum oder Bildung, und daß dieses Ziel es ist, worauf er alle seine Handlungen bezieht; denn zu leben, ohne ein solches Ziel zur Grundlage des Lebens zu machen, ist doch ein Zeichen von großem Unverstand. Nun muß man doch zuerst bei sich ohne Ueberstürzung und ohne Leichtsinn einen Begriff darüber feststellen, welche Seite unseres Wesens es ist, worauf das glückselige Leben beruht, und welches die Bedingungen sind, ohne welche dem Menschen das glückselige Leben nicht zu theil werden kann. Es ist nemlich keineswegs Eins und dasselbe, ob man z. B. gesund ist, oder dasjenige besitzt, ohne was man unmöglich gesund sein kann. Und wie bei der Gesundheit, so ist es auch in vielen andern Fällen, wie denn auch das glückselige Leben nicht identisch ist mit dem Vorhandensein desjenigen, ohne was es nicht möglich ist, glückselig zu leben. Es sind nemlich manche hieher gehörige Momente nicht der Gesundheit, resp. dem glückseligen Leben eigenthümlich, sondern eigentlich allen gemeinsam, sowohl den Zuständen, als den Handlungen; so kann uns z. B. nichts Gutes und nichts Schlimmes widerfahren, ohne daß wir athmen, wachen oder uns bewegen können; andere Momente sind eigenthümlich und gehören specifisch zum Wesen eines gewissen Dings, ein Unterschied, worüber man ganz im Klaren sein muß. Es ist ja z. B. für die Gesundheit das Essen von Fleisch und das Spazierengehen nach dem Essen von ganz anderer Bedeutung, als die eben genannten Punkte [1]). Hierin aber liegt der Grund, weßhalb man über das Wesen und das Zustandekommen der Glückseligkeit im

[1]) Athmen, wachen u. s. f.

Streit ist, indem nemlich Manche dasjenige, ohne was Glückseligkeit nicht möglich ist, geradezu für positive Bestandtheile der Glückseligkeit erklären.

Drittes Kapitel.

Von den Ansichten des großen Publikums ist bei dieser Frage abzusehen, wenn man in den Kern der Sache eindringen will.

Es wäre nun eine überflüssige Arbeit, alle Meinungen in Betracht zu ziehen, welche überhaupt in Betreff der Glückseligkeit irgendwo angetroffen werden. Es gibt ja viele Ansichten, welche Kindern, Kranken und Verrückten einleuchten, während jeder anständige Mensch den Kopf bedeutend dazu schüttelt; gegen solche Meinungen sind nicht vernünftige Beweise und Gründe am Platz, sondern es muß hier theils das Alter eintreten, um eine Aenderung hervorzubringen, theils eine Zucht durch den Arzt oder die bürgerliche Gesellschaft; eine ärztliche Kur ist ja auch eine Zucht, welche hinter körperlicher Züchtigung nicht zurücksteht. Ebensowenig aber darf man auf die Meinuugeu des großen Publikums einen Werth legen; das Publikum redet ja so ziemlich über alles in den Tag hinein und besonders über unsern Gegenstand. Bleiben somit für die Betrachtung die Ansichten der Urtheilsfähigen; denn es wäre ein Widerspruch, vernünftige Gründe in's Feld zu führen gegen Leute, die keine Vernunft annehmen wollen, sondern durch Schaden klug werden müssen.

Da es nun bei jedem Thema gewisse specifische Bedenklichkeiten und schwierige Fragen gibt, so trifft dieß natürlich auch zu bei der Betrachtung des glücklichsten und besten Lebens. Diese Bedenken nun müssen wir einer genaueren Untersuchung unterwerfen; denn wenn man die Einwendungen widerlegt, so gibt man eben damit einen Beweis für die denselben entgegengesetzte Ansicht. Ferner ist es förderlich, über diejenigen Punkte im Klaren zu sein, auf welche jede Untersuchung gerichtet sein muß, nemlich durch welche Bedingungen es möglich wird, das gute und glückliche Leben zu gewinnen, — wenn es etwa eine Ueberhebung sein sollte, „seliges Leben" zu sagen; schon mit Rücksicht auf die

Hoffnungen, welche durch jedes [1]) angemessene Ziel erregt werden. Beruht nemlich das glückselige Leben auf den Gaben des Glücks oder der Natur, so müßten Viele von vorn herein darauf verzichten; dann wäre ja der Besitz nicht der Lohn der Mühe, er hienge nicht ab vom Subjekt oder von eigenem Streben; liegt aber die Glückseligkeit darin, daß der Mensch selber und die von ihm ausgehenden Handlungen eine gewisse Qualität haben, dann ist das Gut doch etwas allgemeineres und göttlicheres, — allgemeiner, sofern für eine größere Zahl die Möglichkeit vorhanden ist, dazu zu gelangen, göttlicher, sofern die Glückseligkeit als Ziel dasteht für Solche, welche sich selber so und so bereiten und ihre Handlungen darnach einrichten.

Viertes Kapitel.

Frage, ob zur Glückseligkeit eine gewisse Qualität der Seele oder auch eine solche der Handlungen erforderlich ist? Dieß führt zur Unterscheidung der drei möglichen Lebensrichtungen.

Die meisten Bedenken und Schwierigkeiten werden sich lösen, sobald man eine richtige Definition davon gibt, was man sich denn unter Glückseligkeit zu denken hat, ob nemlich dazu bloß eine gewisse Qualität der Seele erforderlich ist, wie dieß die Ansicht einiger älterer Philosophen war, oder ob neben einer gewissen Beschaffenheit des Subjekts selber auch noch — und zwar in noch höherem Grad — eine gewisse Qualität der Handlungen vorhanden sein muß. Nun hat man zwischen den verschiedenen Lebensrichtungen wohl zu unterscheiden. Es gibt solche, welche auf die Glückseligkeit, mit der wir es zu thun haben, gar keinen Anspruch erheben, die vielmehr nur zur Erlangung des Nothwendigen dienen, wie z. B. das unedle, das erwerbende und das niedrige oder gemeine Handwerk, wobei ich unter dem unedlen dasjenige verstehe, welches nur auf äußern Ruhm gerichtet ist, unter gemeinem das sitzende Handwerk und die Lohnarbeit, unter

[1]) περὶ ἕκαστα bekommt einen guten Sinn, wenn man τῶν ἐπιεικῶν als Neutrum faßt. Unter die ἐπιεικῆ gehört auch die Glückseligkeit.

erwerbendem dasjenige, welches mit Kauf und Verkauf auf dem Markt und in den Buden zu thun hat. Diesen gegenüber sind es nun drei Dinge, welche den Weg bahnen zum glückseligen Leben, diejenigen, welche schon oben als die denkbar größten Güter des Menschen bezeichnet worden sind [1]); dieß sind Tugend, Erkenntniß, sinnlicher Genuß. Demgemäß finden wir nun auch drei Lebensrichtungen, welche jeder, der über sich selber verfügen kann, einzuschlagen wünscht: das Leben des Bürgers, des Philosophen, des Genußmenschen. Dem Philosophen ist es zu thun um Erkenntniß und um Untersuchung der Frage: was ist Wahrheit? Der Bürger, der für die Gemeinschaft lebt, richtet sein Absehen auf gutes Handeln, (denn dieses hat seinen Grund in der Tugend,) der Genußmensch will das sinnliche Vergnügen; weßwegen auch, wie schon oben [2]) bemerkt worden ist, die Ansichten über die Glückseligkeit sehr auseinander gehen. Anaxagoras von Klazomenä gab auf die Frage, wer der Glücklichste sei, die Antwort: „Keiner von denen, die du im Sinn hast, vielmehr würde das Bild des Glücklichsten deinen Begriffen gewaltig widersprechen". Wenn Anaxagoras so antwortete, so gieng er von der Wahrnehmung aus, daß nach der Ansicht des Fragenden Glückseligkeit unmöglich sich vorfinden könne ohne Größe, oder Schönheit oder Reichthum. Er selber mochte sich wohl unter einem vom menschlichen Standpunkt aus als glückselig geltenden Menschen einen solchen, welcher ohne Schmerz und Fehl für das Gute lebt oder mit irgend einer göttlichen Betrachtung sich beschäftigt, denken.

Fünftes Kapitel.

Die Bestimmung des wahrhaft Begehrenswerthen ist schwierig. Man nennt gewöhnlich Erkenntniß, Lust, Tugend, aber von den beiden erstern ist abzusehen. Speciell wird die Ansicht des Sokrates zurückgewiesen.

So gewiß es nun viele andere Fragen gibt, in welchen eine richtige Entscheidung nicht leicht ist, so ist dieß doch ganz beson-

[1]) c. 1.
[2]) c. 1.

ders da der Fall, wo freilich nach der allgemeinen Ansicht die richtige Erkenntniß etwas höchst einfaches, ja jedem Menschen erreichbares wäre, nemlich in der Frage, was denn eigentlich begehrenswerth ist von dem, was das Leben in sich schließt, und was man verlangen muß, um in seinem Streben ganz befriedigt zu sein. Es gibt ja mancherlei, was schließlich den Verlust des Lebens zur Folge hat, z. B. Krankheiten, heftige Schmerzen, Stürme; man sieht also deutlich, wenn die Wahl gelassen würde, so wäre es mit Rücksicht auf solche Dinge eigentlich wünschenswerth, gar nicht geboren zu sein. Dazu ferner das Leben, welches man führt, solang man ein Kind ist; auch zu diesem würde sicherlich kein verständiger Mensch wieder zurückkehren wollen. Ueberdieß gibt es Vieles, was weder Lust noch Unlust in sich schließt, und wieder Anderes, was zwar Lust gewährt, aber keine edle; auch dieß alles ist von der Art, daß es das Nichtsein besser erscheinen läßt, als das Leben. Ueberhaupt wenn man alles zusammennähme, was alle Menschen thun und leiden, jedoch nicht nach eigenem Willen, sofern es ja nicht Selbstzweck ist, und wenn man dazu eine unendliche Zeitlänge fügte, so gäbe es noch keinen Grund, um das Leben dem Nicht-leben vorzuziehen. Auch die Lust, welche lediglich auf dem Essen und Trinken oder auf Liebesgenuß beruht, für sich genommen, ohne die sonstigen Empfindungen der Lust, welche das Erkennen, das Sehen oder sonst eine Sinneswahrnehmnng den Menschen gewährt, — auch diese Lust wird Keinen bestimmen, dem Leben den Vorzug zu geben, wenn er nicht eine ganz sklavische Gesinnung hat. Es ist ja klar, wer eine solche Wahl trifft, dem macht es nichts aus, ob er ein Thier oder ein Mensch ist, wenigstens kann der ägyptische Stier, der als Apis verehrt wird, es sich in derartigen Dingen unumschränkter wohl sein lassen, als viele Fürsten. Ebenso wenig enthält der im Schlafen liegende Genuß einen Bestimmungsgrund; denn was ist für ein Unterschied zwischen einem Schlaf, der ohne Aufwachen vom ersten Tag bis zum letzten tausend Jahre oder solang man will, dauerte — und dem Leben einer Pflanze? die Pflanzen scheinen ja doch ein solches Leben zu haben, gerade wie auch die Kinder; auch diese sind ja im embryonischen Zustand

wohl vorhanden als besondere Wesen, aber sie sind in einem be ständigen Schlaf befangen.

Es geht aus dem Bisherigen hervor, daß die Untersuchun keinen Aufschluß gibt über die Frage, was das Glückliche un Gute im Leben ist. Von Anaxagoras wird erzählt, er habe je manden, der auch solche Bedenken vorbrachte und ihn fragte, war um er es denn vorziehe geboren zu sein, anstatt nicht gebore zu sein, zur Antwort gegeben: „um den Himmel und die Ord nung im Weltall zu betrachten". Es war also das Wissen, da ihn bestimmte, das Leben als etwas werthvolles vorzuziehen; wenn man aber einen Sardanapal oder den Smindyrides [1]) von Sy baris oder andere, die es nur auf ein Leben des Genusses ab gesehen haben, als Glückliche nennt, so deutet man damit an daß man die Glückseligkeit lediglich in die Lust setzt. Ander dagegen möchten weder irgend eine Art von Erkenntniß, noch die sinnlichen Genüsse den tugendhaften Handlungen vorziehen; es gibt wenigstens Manche, welche den letzteren den Vorzug geben nicht bloß des Ruhmes wegen, sondern auch ohne die Aussicht auf eine besondere, dadurch zu gewinnende äußere Ehre. Da gegen die meisten von denjenigen, welche für die bürgerliche Ge sellschaft leben, haben eigentlich kein Recht auf diese Benennung; denn sie sind nicht in Wahrheit solche Leute, Politiker; denn der bürgerliche Mensch gibt den tugendhaften Handlungen um ihrer selbst willen den Vorzug, während die Meisten bloß durch die Rücksicht auf Geld und Gewinn diese Lebensrichtung ergreifen.

Wir sehen aus dem bisher Gesagten, daß es im allgemei nen drei Lebensrichtungen sind, welchen man die Glückseligkeit zuweist: die des Politikers, des Philosophen und des Genuß menschen. Was nun die Lust betrifft, welche auf dem rein sinn lichen Genuß beruht, so weiß jeder, worin sie besteht, von wel cher Art sie ist und wie sie zu stande kommt; wir brauchen also nicht weiter zu untersuchen, was man darunter zu verstehen hat, sondern die Frage ist nur die, ob sie zur Glückseligkeit etwas beiträgt oder nicht, und in welcher Weise es geschieht, und, wenn

[1]) S. Herodot VI. 127. vgl. E. Curtius griech. Gesch. I. 617 ff.

man gewisse sittlich gute Arten von Lust mit dem Leben verbinden muß, ob dieß die eben genannte Lust ist oder ob es vielmehr andere Arten von Lust sind, von welchen mit gutem Grund anzunehmen ist, daß sie das Leben des Glücklichen wirklich angenehm und nicht bloß schmerzlos machen, während die obgenannte, rein sinnliche Lust auf andere Weise zu genießen wäre. Doch diese Fragen müssen wir einer spätern Untersuchung vorbehalten, zunächst wollen wir unsere Aufmerksamkeit der Tugend und Erkenntniß zuwenden und fragen, worin das Wesen dieser beiden besteht und ob sie Elemente des Guten sind, sie selber oder die durch sie begründeten Handlungen, da sie ja, wenn nicht von jedermann, doch von sämmtlichen für solche Fragen zu berücksichtigenden Menschen mit der Glückseligkeit in Verbindung gebracht werden.

Der alte Sokrates nun war der Ansicht, die Erkenntniß der Tugend sei der letzte Zweck, und so stellte er Untersuchungen darüber an, was die Gerechtigkeit, was die Mannhaftigkeit und was sonst jede einzelne Tugend ist. Es war dieß von ihm ganz consequent, hielt er ja doch alle Tugenden für ein Wissen, so daß das Wissen der Gerechtigkeit und Gerechtsein für ihn zusammenfiel; wie wir ja auch damit, daß wir die Geometrie und Baukunst erlernt haben, Baumeister und Geometer sind. Darum eben forschte er darnach, was Tugend ist, nicht aber wie sie entsteht und aus was sie entsteht. Allein eine solche Anschauung ist wohl berechtigt bei den theoretischen Wissenschaften; bei der Astronomie, der Naturwissenschaft, der Geometrie gibt es nichts weiteres als Erkenntniß und Betrachtung des Wesens derjenigen Gegenstände, welche unter die betreffende Wissenschaft fallen; wobei es ganz wohl möglich ist, daß diese Wissenschaften zu manchem Nothwendigen von Nutzen sind, aber nur in accidenteller Weise. Dagegen bei den hervorbringenden Wissenschaften ist das Ziel verschieden von dem Wissen und der Erkenntniß, wie z. B. die Gesundheit etwas Anderes ist als die Heilkunde, gesetzlicher Zustand und dergl. etwas Anderes als die Staatskunst. Es ist freilich ganz gut und schön, wenn man eine Erkenntniß des Guten und Schönen hat; allein wo es sich um Tugend handelt, ist

nicht die Erkenntniß des Wesens das Werthvollste, sondern die Erkenntniß der Elemente, aus welchen sie besteht. Wir wollen ja nicht bloß wissen, was Tapferkeit ist, sondern wir wollen tapfer sein, wir wollen nicht bloß wissen, was Gerechtigkeit ist, sondern wir wollen gerecht sein, gerade wie wir in erster Linie gesund sein wollen, nicht wissen, was man unter Gesundsein versteht, und wie wir vor allem uns wohlbefinden wollen, nicht erkennen, was man unter Wohlbefinden zu verstehen hat.

Sechstes Kapitel.

Methode der Untersuchung, welche philosophisch zu halten ist, aber auch die gewöhnlichen Ansichten zu berücksichtigen hat.

In allen den hieher gehörigen Fragen muß man durch vernünftige Gründe einen festen Boden der Ueberzeugung zu gewinnen suchen, doch muß man dabei das allgemein Anerkannte als Zeugniß und Beispiel benutzen. Es wäre nemlich am besten, wenn alle Menschen mit dem, was wir vortragen wollen, entschieden übereinstimmten; ist dieß nicht der Fall, so sollten doch in gewisser Beziehung Alle es thun, und dieß wird geschehen, wenn wir sie zu unserer Ueberzeugung durch Gründe herüberbringen; es hat nemlich ein jeder etwas an sich, was einen Anknüpfungspunkt für die Wahrheit gewährt, und hievon muß man ausgehen, um so oder so den Beweis zu führen; wenn man nemlich von dem, was zwar richtig, aber nicht klar und bestimmt ausgedrückt ist, weiter geht, so wird man auch zu der Bestimmtheit gelangen, indem man immer das Bekanntere an die Stelle des undeutlich Ausgedrückten setzt. Man hat nun aber bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung zu unterscheiden zwischen philosophisch und nicht philosophisch gefaßten Gründen. Deßhalb darf man auch bei praktischen, das bürgerliche Leben betreffenden Fragen eine so angelegte Betrachtung nicht für überflüssig halten, durch welche nicht bloß das Was klar wird, sondern auch das Warum. Denn in dem letzteren Punkt liegt eben das Philosophische bei jeder Untersuchung. Doch ist bei diesem Verfahren nicht wenig Vorsicht nöthig. Weil es nemlich für ein philosophisches

Verfahren gilt, wenn man nicht in den Tag hinein behauptet, sondern jede Behauptung durch Gründe unterstützt, so lassen sich dadurch Manche verleiten, ohne daß sie es selbst merken, Gründe beizubringen, welche gar nicht zum Gegenstand gehören, sondern ganz nichtssagend sind. Dieß thun sie theils aus Unwissenheit, theils aus Prahlerei; und da kommt es denn vor, daß selbst sachverständige und praktisch gebildete Männer sich fangen lassen von Solchen, welche einen aufbauenden oder ausführenden (architektonischen oder praktischen) Gedanken weder haben noch haben können. Der Grund hievon liegt in einem Mangel an Bildung, denn nichts Anderes ist es, wenn man in irgend einer Frage diejenigen Gründe, welche zu der Sache gehören, von denen, welche nicht hergehören, nicht unterscheiden kann. Es ist auch zweckmäßig, wenn man die begründenden Behauptungen und das zu Begründende besonders untersucht, einmal aus dem oben angeführten Grund, weil man nemlich nicht überall auf die rationellen Ausführungen, sondern oft noch mehr auf das allgemein Anerkannte zu achten hat, (sonst ist man, wenn man eine Lösung [1]) nicht zu geben weiß, genöthigt, dem Vorgebrachten einfach zu glauben); sodann weil es häufig vorkommt, daß das durch die Beweisführung angeblich Bewiesene zwar richtig ist, aber nicht um derjenigen Gründe willen, welche von der Beweisführung dafür beigebracht sind. Man kann nemlich etwas Wahres auch durch falsche Behauptungen beweisen, was aus der Analytik erhellt [2]).

Siebentes Kapitel.

Es ist nun ein klarer Begriff vom Wesen der Glückseligkeit aufzustellen. Zunächst: sie ist das Höchste unter den menschlichen Gütern und unter den Gegenständen des menschlichen Handelns.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir nunmehr an die Ausführung gehen. Wir beginnen mit dem Ersten, was, wie gesagt, nicht klar bestimmt wird, mit der Frage nach dem Wesen

[1]) Nemlich eines falschen Schlusses.

[2]) Es ist zweifelhaft, ob die Analytik des Aristoteles oder eine von Eudemos selbst verfaßte gemeint ist.

der Glückseligkeit, und suchen für diese Frage eine klare und bestimmte Antwort zu finden. Man ist darin einig, daß sie das größte und edelste Gut unter den menschlichen Gütern sei. Wir sagen ausdrücklich: „unter den menschlichen", weil ja wohl auch höhere Wesen, wie z. B. die Gottheit, Glückseligkeit haben können. Von den andern Geschöpfen freilich, welche ihrem Wesen nach unter den Menschen stehen, hat keines Anspruch auf diese Bezeichnung; man kann nicht sagen, daß ein Pferd, ein Vogel, ein Fisch glückselig wäre, oder sonst ein derartiges Geschöpf, welches nicht schon vermöge seines Namens etwas Göttliches in seinem Wesen hat, vielmehr ist es eine andere Theilnahme am Guten [1]), wornach das eine dieser Geschöpfe ein besseres, das andere ein schlechteres Leben hat. Doch die Richtigkeit dieser Behauptung haben wir später noch zu untersuchen [2]). Für jetzt sagen wir: von den Gütern sind die einen für den Menschen Gegenstände des Handelns, die andern aber nicht. Dieß bemerken wir deßhalb, weil manches Seiende keinen Theil hat an der Bewegung und also auch nicht am Guten, und zwar sind dieß vielleicht die der Natur nach vorzüglichsten Wesen. Manches aber ist zwar Gegenstand des Handelns, aber nur für höhere Wesen, als wir sind. Da nun aber der Ausdruck „Gegenstand des Handelns" einen doppelten Sinn hat, — wir bezeichnen nemlich so nicht bloß dasjenige, um dessen willen wir handeln, sondern auch das, was wir um dieses ersteren willen thun, beides fällt in den Bereich des Handelns, wie wir denn nicht bloß die Gesundheit und den Reichthum unter die Gegenstände des Handelns rechnen, sondern auch das, was wir um der Gesundheit und des Reichthums willen thun, nemlich das, was gesund und was gewinnbringend ist —, so ist klar, daß wir die Glückseligkeit bezeichnen müssen als das beste unter allem, was in den Bereich des menschlichen Handelns fällt.

---

[1]) „Das sinnliche Vergnügen.

[2]) „Der Beweis findet sich, wenn man nicht die Lehre vom freien Willen (II. 6 ff.) hieher ziehen will, im Folgenden nicht." Spengel. Fritzsche bezieht es auf Eth. N. p. 1153 b.

Achtes Kapitel.

Der positiven Bestimmung der Glückseligkeit wird eine Widerlegung der platonischen Lehre vorangeschickt.

Wir müssen also die Frage untersuchen, was das Beste ist und was man alles darunter versteht. Es scheinen hier besonders drei Ansichten in Betracht [1]) zu kommen. Sonst sagt man [2]) ja auch, das beste von Allem sei das Gute an sich, dieses Gute an sich aber sei dasjenige, welchem die Eigenschaft zukomme, daß es das erste unter den Gütern sei und daß es erst durch sein Vorhandensein in allem Andern die Eigenschaft, gut zu sein, begründe. Dieses beides aber — nemlich das erste zu sein unter den Gütern und durch sein Vorhandensein in den andern Gütern die Eigenschaft, daß sie Güter sind, zu begründen — dieses beides komme der Idee des Guten zu. Denn die Idee sei es im wahren Sinn des Worts, von welcher das Gute prädicirt werden könne, — denn alles Andere sei nur gut, sofern es an der Idee Theil habe und ihr ähnlich sei, — und sie sei das erste unter den Gütern; wenn man nemlich dasjenige wegnehme, an welchem das Andere Theil habe, so werde auch das weggenommen, was an der Idee Theil habe, was nur in sofern so und so prädicirt werde, als es an der Idee Theil habe. Dieß sei also das Verhältniß, in welchem das Erste zum Späteren stehe, und dem zu Folge sei die Idee des Guten das Gute an sich, denn sie existire auch gesondert von dem, was an ihr Theil habe, gerade wie die übrigen Ideen.

Es gehört nun eigentlich die Untersuchung dieser Ansicht in eine andere Wissenschaft, welche meist genöthigt ist, mehr in die Begriffe einzugehen und dialektischer zu verfahren; denn dieß ist eben die Wissenschaft [3]), in welche die widerlegenden und die auf die allgemeinen Anschauungen sich beziehenden Beweisführungen

[1]) c. 1.
[2]) Plato.
[3]) Die Dialektik.

gehören. Sollen wir uns aber über dieſen Punkt kurz faſſen, ſo ſagen wir:

Erſtens: die Behauptung, daß es Ideen gebe nicht bloß für das Gute, ſondern auch für irgend etwas Anderes, iſt eitel Geſchwätz und hat mit der Wirklichkeit nichts zu thun; hierüber ſind bereits viele Unterſuchungen angeſtellt worden ſowohl in den exoteriſchen [1]), als in den eigentlich philoſophiſchen Schriften.

Zweitens: wenn es auch noch ſo wahr ſein ſollte, daß es Ideen und eine Idee des Guten gibt, ſo wäre doch ſehr zu bezweifeln, ob ſie für ein gutes Leben und für das praktiſche Gebiet irgend einen Werth hätte. Es hat nemlich „das Gute" gar mancherlei, nemlich eben ſo viele Bedeutungen, als das Seiende. Das Seiende nemlich bedeutet, wie das anderswo [2]) im einzelnen ausgeführt iſt, theils das Was oder die Subſtanz, theils die Qualität, theils die Quantität, theils das Wann, überdieß theils das Bewegtſein, theils das Bewegen; und was nun das Gute innerhalb jeder einzelnen von dieſen Kategorieen betrifft, ſo iſt es in der Kategorie der Suſtanz das Denken und die Gottheit, in der des Wann der richtige Zeitpunkt, in der des Qualitativen das Gerechte, in der des Quantitativen das rechte Maß, in Bezug auf Bewegung das, was lehrt und was gelehrt wird. Wie nun alſo das Seiende nicht bloß Eins iſt in den genannten Beziehungen, ſo auch nicht das Gute, und ſo gibt es auch nicht Eine Wiſſenſchaft für das Seiende, ſo wenig als für das Gute. Ja nicht einmal dasjenige Gute, was von ähnlichen Geſichtspunkten aus als gut bezeichnet wird, iſt Gegenſtand Einer Wiſſenſchaft, wie z. B. der rechte Zeitpunkt oder das rechte Maß, ſondern es iſt eine beſondere Wiſſenſchaft, die in jedem einzelnen Falle den richtigen Zeitpunkt oder das rechte Maß zu betrachten hat, z. B. hinſichtlich der Nahrung iſt die Unterſuchung des rechten Zeitpunkts und des rechten Maßes Gegenſtand der Arzneikunde, reſp. der Gymnaſtik, in dem Gebiet des Kriegs fällt es der Feldherrnkunſt zu, und ſo gehört jede Thätigkeit einer beſon-

---

[1]) S. Zeller, Geſch. der griech. Philoſ. II. 2[2] S. 95 ff.

[2]) In der Kategorieenlehre des Ariſtoteles oder des Eudemos ſelbſt.

dern Wissenschaft an, woraus denn folgt, daß man schwerlich behaupten kann, die Untersuchung des Guten sei Gegenstand Einer Wissenschaft.

Ferner: da, wo es ein Früher und ein Später gibt, gibt es nicht etwas Allgemeines, das neben den Einzelndingen existirte, und zwar in gesonderter Existenz. Sonst gäbe es ja etwas, was noch früher wäre als das Erste, denn früher wäre das Allgemeine, gesondert Existirende, weil mit der Aufhebung des Allgemeinen auch das Erste aufgehoben würde. Z. B. wenn das Doppelte das Erste ist vom Vielfachen, so ist es nicht möglich, daß das allgemein ausgesagte Vielfache gesondert existirt; sonst müßte es früher sein als das Doppelte, wenn es richtig ist, daß das Allgemeine die Idee ist, also wenn man das Allgemeine gesondert existiren ließe; denn wenn die Gerechtigkeit ein Gut ist, so ist es auch die Tapferkeit.

Nun behaupten sie ferner, es gebe ein Gut an sich, wobei das „an sich" beigefügt wird, um den allgemeinen Begriff auszudrücken. Aber was könnte damit Anderes gesagt sein, als daß es ewig ist und eine gesonderte Existenz hat? Allein was viele Tage lang weiß ist, ist durchaus nicht mehr weiß, als was nur einen einzigen Tag lang weiß ist, also ist auch das allgemein Gute, welches mit der Idee identisch sein soll, nicht besser, als das concrete Gute, denn es ist ja diesem allem gemeinsam.

Ueberdieß müßte der Beweis eines Guten an sich in einer Weise geführt werden, welche der bisher angewandten gerade entgegengesetzt wäre. Bisher nemlich wird aus dem, wovon gar nicht allgemein zugegeben wird, daß es das Gute in sich habe, bewiesen, daß das gut sei, was allgemein als gut anerkannt wird, also aus den Zahlen das, daß die Gerechtigkeit und die Gesundheit ein Gut seien; auf die Ordnungen nemlich und Zahlen wird daraus geschlossen, daß den Zahlen und Einheiten das Gute zukomme, weil das Eine das Gute an sich sei. Allein es sollte aus dem allgemein als gut Anerkannten, z. B. aus der Gesundheit, der Stärke, der Selbstbeherrschung bewiesen werden, daß auch in dem Unbewegten, und zwar hier in höherem Grad, das Gute enthalten ist. Denn hier ist alles Ordnung und Ruhe;

wenn aber dieß, so ist jenes, das Unbewegte, es noch mehr; denn diesem kommt Ordnung und Ruhe in noch höherem Grade zu.

Es ist ferner ein kühnes Beweisverfahren, wenn man sagt, das Eins sei das Gute an sich, weil die Zahlen dem Eins zustreben; es wird nemlich die Thatsache dieses Strebens nicht deutlich dargelegt, sondern lediglich und einfach behauptet; und wie ist es denn möglich ein Streben anzunehmen in dem, welches kein Leben hat? Diese Frage müßte methodisch untersucht, nicht aber sollten unbewiesene Behauptnngen aufgestellt werden, die man, selbst wenn sie begründet würden, doch nicht leicht annehmen würde.

Und zudem ist es nicht wahr, wenn man behauptet, alles Seiende strebe nach einem einzigen Gute, vielmehr jedes strebt nach einem besondern Gute, das Auge nach dem Sehen, der Körper nach Gesundheit u. s. f.

Solche Schwierigkeiten also erheben sich gegen die Annahme, daß es ein Gut an sich gebe und daß es für das bürgerliche Leben von Nutzen sei; für dieses gibt es vielmehr ein eigenthümliches Gut gerade wie für die andern Wissenschaften, z. B. für die Gymnastik eine starke Constitution. Dazu ferner der in der Ausführung bemerkte [1]) Punkt, daß das Gute an sich, die Idee des Guten, entweder für keine Wissenschaft von Werth ist, oder für alle in gleicher Weise. Und zudem hat es mit dem Handeln nichts zu thun. Ebenso ist aber auch das allgemeine Gute [2]) weder das Gute an sich, (sonst würde dieß auch einem unbedeutenden Gute zukommen), noch Gegenstand des Handelns, denn z. B. die Heilkunde hat es nicht darauf abgesehen, etwas herzustellen, was dem nächsten besten zukommt, sondern ihr Ziel ist die Gesundheit. Und ebenso ist es auch bei jeder andern Wissenschaft. Sondern das Gute hat eine Mannigfaltigkeit von Erscheinungsformen und darunter gehört nun auch das Schöne oder sittlich Gute; dieses ist Gegenstand des Handelns, jenes aber nicht. Gegenstand des Handelns aber ist ein Gut, um dessen

[1]) Es ist nicht klar, auf was sich dieß bezieht.
[2]) Das Gute als Gattung betrachtet.

willen man handelt. Was aber im Unbewegten sich Gutes findet, ist nicht einzusehen, weil die Idee des Guten so wenig als das allgemeine Gute das gesuchte Gute an sich ist. Denn die Idee ist unbewegt und nicht Gegenstand des Handelns, das Allgemeine aber ist zwar bewegt, aber deßhalb doch nicht Gegenstand des Handelns.

Das aber, um dessen willen man handelt, ist als Endzweck das beste und Ursache des darunter Begriffenen und das erste von Allem. Also dieß wäre das Gute an sich, der Endzweck des menschlichen Handelns. Dieß aber gehört in die Wissenschaft, welche an der Spitze aller steht, und diese Wissenschaft ist die Staatskunst, die Wirthschaftskunde und die dem Einzelnen angehörige Klugheit. Diese drei Künste unterscheiden sich von den übrigen durch ihren praktischen Charakter; ob sie unter sich selbst verschieden sind, ist später zu untersuchen. — Daß aber der Endzweck Ursache dessen ist, was unter ihn fällt, zeigt eine eingehende Betrachtung. Denn wenn wir den Begriff des Endzwecks festgestellt haben, so führen wir von da aus den Beweis für das übrige, daß nemlich ein jegliches ein Gut ist, eben sofern der Endzweck davon die Ursache ist [1]). Z. B. da das Gesundsein von der und der Beschaffenheit ist, so muß das, was dazu führt, die und die Beschaffenheit haben; das Gesunde ist Ursache der Gesundheit als das Bewegende, und sodann des Seins der Gesundheit, aber nicht Ursache davon, daß die Gesundheit ein Gut ist. Dieses letztere, daß die Gesundheit ein Gut ist, beweist auch niemand, er müßte denn ein Sophist anstatt ein Arzt sein, (die Sophisten zeigen ja ihre Kunst mit Beweisen, welche nichts beweisen), und so ist es auch bei jedem andern Princip. — Was nun aber das betrifft, welches als Endzweck dem Menschen gut und das beste von den Gegenständen des Handelns ist, so müssen wir nun, nachdem wir festgestellt haben, daß es das beste ist, untersuchen, in wie vielen Beziehungen es das beste von allem ist. Hiezu brauchen wir einen neuen Ausgangspunkt.

[1]) Das einzelne ist ein Gut, sofern es der Verwirklichung des Endzwecks dient.

Zweites Buch.

Erstes Kapitel.

Untersuchung der verschiedenen Güter, Verhältniß von Eigenschaften und Thätigkeiten, woraus die Definition der Tugend und der Glückseligkeit hervorgeht. Die Tugend ist, entsprechend dem Wesen der Seele, theils intellektuell, theils sittlich. Bestimmung der letzteren.

Wir fangen nun gleichsam wieder von neuem an, um das Weitere zu behandeln. — Alle Güter sind entweder außerhalb oder innerhalb der Seele[1]), und unter diesen sind die der Seele angehörigen die vorzüglicheren, wie wir dieß auch in den exoterischen Schriften unterscheiden; in der Seele sind nemlich Erkenntniß, Tugend, Lust, und diese gelten entweder zum Theil oder allesammt als das allen vorschwebende Endziel. Von demjenigen ferner, was der Seele angehört, ist das eine eine Eigenschaft oder ein Vermögen, das andere eine Wirksamkeit (Actualität) und Bewegung. Außer diesen Grundvoraussetzungen sei noch weiter in Betreff der Tugend bemerkt, daß sie der beste Zustand oder die beste Eigenschaft oder das beste Vermögen ist von Allem, wobei ein Gebrauch (eine Ausübung) oder eine Wirkung stattfindet. Dieß erhellt aus der Induktion; denn diese legen wir überall zu Grund. Z. B. Tugend kommt auch einem Kleid zu; es findet nemlich eine Wirkung, ein Gebrauch dabei statt, und die beste Beschaffenheit des Kleids ist eben seine Tugend. Ebenso ist es bei einem Schiff, einem Haus u. s. w. Also ist es auch so bei der Seele, denn auch von dieser gibt es ein Wirken. Und

[1]) Als eine dritte Gattung werden sonst noch die körperlichen Güter genannt.

zwar, je besser die Beschaffenheit ist, desto besser ist auch die Wirkung, und wie die Beschaffenheiten oder Eigenschaften sich zu einander verhalten, so auch die von ihnen ausgehenden Wirkungen. Und der Endzweck besteht eben in der Wirkung. Hienach sieht man deutlich, daß die Wirkung besser ist, als die Beschaffenheit; denn der Endzweck als solcher ist das beste; nach unsrer Voraussetzung ist ja das Beste und Letzte, um dessen willen alles Andere ist, eben der Endzweck. So ist klar, daß die Wirkung besser ist als die Beschaffenheit und der Zustand. Aber Wirkung ist in doppeltem Sinn zu verstehen: bei den einen Dingen nemlich ist die Wirkung zu unterscheiden von dem Gebrauch oder der Ausübung, z. B. die Wirkung der Baukunst ist nicht das Bauen, sondern das Haus, die Wirkung der Heilkunde ist nicht das Heilen oder die ärztliche Behandlung, sondern die Gesundheit, dagegen bei andern Dingen ist der Gebrauch zugleich die Wirkung, z. B. die Wirkung des Gesichtssinns ist das Sehen, die Wirkung der mathematischen Wissenschaft ist die betreffende Betrachtung. Daraus folgt nothwendig, daß da, wo Wirkung und Gebrauch identisch sind, der Gebrauch besser ist als die Beschaffenheit.

Nach diesen Bestimmungen sagen wir weiter, daß die Wirkung der Sache [1]) und der Tugend Eine und dieselbe ist, nur nicht in derselben Weise. Z. B. die Wirkung der Schuhmacherkunst und des Schuhmachers ist der Schuh. Gibt es nun aber eine Tugend des Schuhmachers und des guten Schuhmachers, so ist die Wirkung derselben ein guter Schuh. Und ebenso ist es in allen ähnlichen Fällen.

Ferner: die Wirkung der Seele sei die, daß sie leben macht, die Wirkung des Lebens aber sei Gebrauch und Wachen [2]); denn der Schlaf ist ja eine Unthätigkeit, eine Ruhe. Da nun also nothwendig die Wirkung der Seele und ihrer Tugend Eine und dieselbe sein muß, so müssen wir sagen: die Wirkung der Tugend ist ein gutes Leben. Dieses also ist das vollkommene Gut, dar-

[1]) D. h. z. B. der Kunst ohne besondere Tugend.
[2]) Oder nach Bonitz: der Gebrauch des Lebens sei das Wachen.

unter haben wir aber eben die Glückseligkeit verstanden. Dieß ergibt sich aus unseren Voraussetzungen. Hienach ist die Glückseligkeit das Beste, die Endzwecke aber und die edelsten Güter sind in der Seele, diese selber aber ist entweder Zuständlichkeit oder Thätigkeit, Aktualität. Da nun die Thätigkeit besser ist als die Zuständlichkeit, und der besten Beschaffenheit die beste Thätigkeit zukommt, die Tugend aber die beste Beschaffenheit ist, so muß die Thätigkeit der Tugend das höchste Gut der Seele sein. Nun haben wir aber auch die Glückseligkeit als das höchste Gut bestimmt; somit ist die Glückseligkeit nichts anderes, als die Thätigkeit einer guten Seele. Da aber die Glückseligkeit nach unseren Voraussetzungen etwas Vollkommenes ist, das Leben aber sowohl vollkommen als unvollkommen sein kann, und ebenso auch die Tugend, (denn diese ist zum Theil vollständig, zum Theil nur stückweise vorhanden), und da die Thätigkeit des Unvollkommenen unvollkommen ist, so erhalten wir hieraus das Resultat, daß die Glückseligkeit die auf vollkommener Tugend beruhende Thätigkeit eines vollkommenen Lebens ist.

Daß mit dieser Bestimmung die Gattung und die Definition richtig getroffen sind, wird durch die Uebereinstimmung der Ansichten bezeugt, welche unter uns Allen stattfindet. Identisch nemlich mit der Glückseligkeit ist das richtige Handeln [1]) und das richtige Leben, dieses beides aber, sowohl das Leben als das Handeln, ist zugleich Gebrauch und Thätigkeit. Denn mit dem Handeln ist überall auch der Gebrauch verbunden; z. B. der Schmied verfertigt einen Zaum, der Reiter gebraucht ihn. Ferner macht nicht ein einziger Tag die Glückseligkeit aus und diese ist nicht Sache der Kindheit oder irgend einer einzelnen Altersstufe. Deßhalb ist die Ansicht Solons ganz richtig, wenn er keinen Lebenden glückselig nennt, sondern jeden erst nach seinem Tod; denn nichts Unvollendetes ist glückselig, weil es eben kein Ganzes ist. Ferner ist es ja so, daß man die Tugend lobt um ihrer Wirkungen willen, und daß man den Wirkungen den Preis zuerkennt. Bekränzt werden ja diejenigen, welche wirklich siegen,

[1]) Was nach dem Griechischen zugleich: „gutes Befinden" bedeutet.

nicht aber diejenigen, welche nur das Vermögen zum Siegen haben, nicht aber wirklich siegen. Ferner beurtheilt man den Charakter eines jeden Menschen nach seinen Werken. Und überdieß: warum wird denn die Glückseligkeit nicht gelobt? Deßwegen, weil um ihretwillen das Andere gelobt wird, entweder sofern es auf sie zurückgeführt wird, oder sofern es einen Theil von ihr bildet. Darum ist auch das Glückseligpreisen etwas Anderes als Loben und Anerkennen; die Anerkennung nemlich ist Hervorhebung der That im einzelnen, das Lob Hervorhebung davon, daß Einer im ganzen so und so ist, das Glückseligpreisen aber geht auf den Endzweck. Hieraus ist auch klar, wie es mit dem bisweilen geltend gemachten Bedenken steht, warum nemlich die Guten die halbe Lebenszeit über nicht besser sind als die Schlechten? es sind nemlich alle gleich, solang sie schlafen. Dieß erledigt sich dadurch, daß der Schlaf eine Unthätigkeit der Seele ist, nicht aber ein Thätigsein. Daher denn auch, wenn es sonst noch einen Theil der Seele gibt, wie das ernährende Princip, die Tugend desselben nicht einen Theil der gesammten Tugend ausmacht, sowenig als die Tugend des Körpers; denn das ernährende Princip ist gerade im Schlaf besonders thätig, während das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung und des Begehrens im Schlaf unvollkommen sind. Doch sind auch die Traumvorstellungen der Tüchtigen in sofern besser, als ihnen eine gewisse Bewegung zukommt, es müßte denn nur eine Krankheit oder eine Verstümmlung dieß verhindern.

Hienach müssen wir uns der Betrachtung der Seele zuwenden. Die Tugend gehört ja der Seele an, und zwar nicht bloß in accidenteller Weise. Da es uns nun um die menschliche Tugend zu thun ist, so gehen wir davon aus, daß es zwei Theile der Seele gibt, welchen Vernunft zukommt, jedoch kommt ihnen die Vernunft nicht auf die nemliche Weise zu, sondern dem einen Theil in sofern, als er gebietet, dem andern in sofern, als er seiner Natur nach zum Gehorchen und Folgen angelegt ist; wenn es etwa sonst noch einen unvernünftigen Theil gibt, so lassen wir das zunächst auf sich beruhen. Es macht dabei keinen Unterschied, ob die Seele theilbar oder untheilbar ist, obwohl sie

freilich verschiedene Vermögen hat, eben die genannten; wie ja auch beim Gekrümmten das Concave und das Convexe untrennbar sind, und ebenso an der Oberfläche das Gerade und das Weiße, während doch das Gerade nicht identisch ist mit dem Weißen, sondern beide nur accidentell verbunden sind, wie denn auch die Substanz beider verschieden ist. Ferner sehen wir ab von sonstigen etwa vorhandenen Theilen der Seele, z. B. von dem ernährenden Princip. Der menschlichen Seele sind die obgenannten Theile eigenthümlich. Daher sind auch die Tugenden des ernährenden und des begehrenden Theils nicht specifisch menschliche Tugenden; es muß nemlich, wenn wir das specifisch Menschliche haben wollen, Vernunft, Herrschaft und Handeln dabei sein. Nun herrscht die Vernunft nicht über die Vernunft, sondern über das Begehren und über die Affekte; also müssen die letzteren auch Theile des Menschen sein. Und wie die gute Constitution besteht aus den einzelnen Tugenden, so ist es auch bei der Tugend der Seele, sofern sie Endzweck ist. Die Tugend zerfällt nun aber in zwei Arten: die sittliche und die intellektuelle oder geistige. Wir loben ja nicht bloß die Gerechten, sondern auch die Verständigen und die Weisen; zu loben ist ja nach unseren Voraussetzungen die Tugend, resp. die Wirkung; Verstand und Weisheit sind aber, obwohl nicht selber Thätigkeiten, doch die Quelle von Thätigkeiten. Da nun die geistigen Tugenden mit Vernunft verbunden sind, so gehören sie dem vernünftigen Theil der Seele an, welcher in der Seele herrscht, eben sofern er Vernunft hat, die sittlichen Tugenden aber gehören dem Theil an, welcher zwar unvernünftig ist, aber nach seinem Wesen dazu angelegt ist, dem vernünftigen Theil zu gehorchen; denn um den sittlichen Charakter eines Menschen zu bezeichnen, sagen wir nicht, er sei weise oder geschickt, sondern er sei sanftmüthig oder verwegen.

Hienach müssen wir zuerst die sittliche Tugend in's Auge fassen und untersuchen, was sie ist, welches ihre Theile sind, auf die sie zurückzuführen ist, und wodurch sie zu stande kommt. Man muß diese Untersuchung anstellen, wie alle derartigen Untersuchungen, indem man ausgeht von dem, was im allgemeinen festgehalten

wird, so daß man versucht, vermittelst dessen, was zwar richtig, aber nicht deutlich gesagt ist, dasjenige zu gewinnen, was zugleich wahr und bestimmt ist. Vorerst nemlich stehen wir auf dem gleichen Standpunkt, wie wenn wir z. B. hinsichtlich der Gesundheit wüßten, daß sie der beste Zustand des Körpers ist, oder wenn wir von Koriskos sagen könnten, er sei der schwärzeste von allen Menschen auf dem Markt. Damit wissen wir noch nicht, was Gesundheit und was Koriskos ist, wenn auch freilich die Kenntniß der angegebenen Punkte förderlich ist für die Erkenntniß des eigentlichen Wesens. Wir nehmen zunächst also an, daß der beste Zustand durch das Beste hervorgebracht wird, und daß bei jedem einzelnen Gegenstand von der Tugend desselben die besten Wirkungen ausgehen; z. B. diejenigen Anstrengungen und Nahrungsmittel sind die besten, wodurch eine gute Constitution hervorgebracht wird, und wiederum von einer guten Constitution gehen die besten Leistungen aus. Ferner jeder Zustand wird durch ebendieselben Dinge sowohl erzeugt als vernichtet, je nachdem dieselben in Verbindung mit ihm treten, wie z. B. Gesundheit durch Nahrung, Anstrengungen, Jahreszeit. Dieß wird durch Induktion erkannt. Die Tugend ist also eine solche Beschaffenheit, welche hervorgebracht wird durch die besten in der Seele stattfindenden Bewegungen und von welcher die besten Thätigkeiten und Leiden der Seele ausgehen, und dieselben Dinge sind es, wodurch diese Tugend, je nach Umständen, hervorgebracht und vernichtet wird. Der Gebrauch der Tugend geht auf ebendasselbe, wodurch sie vermehrt und zu Grund gerichtet wird, auf das, wozu sie am besten befähigt. Ein Beweis dafür, daß sowohl die Tugend wie die Schlechtigkeit, das Laster, es mit dem Angenehmen und Unangenehmen zu thun haben, ist das, daß die Strafen, welche gewissermaßen Kuren sind und durch das Entgegengesetzte zu stande kommen, (wie dieß auch sonst der Fall ist) auf jenen beiden Momenten beruhen.

Zweites Kapitel.

Die sittliche Tugend beruht auf der Gewohnheit, ist also nichts Angeborenes.

So ist klar, daß die sittliche Tugend sich auf das Angenehme und Unangenehme bezieht. Da nun aber die Sittlichkeit, wie schon der Name anzeigt, von der Sitte ihr Wachsthum erhält, und da man sich an das, was nicht angeboren ist, unter äußerem Einfluß dadurch gewöhnt, daß das thätige Princip in uns so oder so bewegt wird, (— eine Erscheinung, die wir bei den unbeseelten Wesen nicht wahrnehmen; man mag z. B. einen Stein tausendmal in die Höhe werfen, er wird deßhalb, wo keine gewaltsame Einwirkung auf ihn stattfindet, doch nie in die Höhe steigen;) — deßhalb also müssen wir sagen: diese sittliche Seite der Seele entspricht der gebietenden Vernunft und ist eine Qualität desjenigen Theils der Seele, welcher zwar unvernünftig ist, aber das Vermögen hat, der Vernunft zu gehorchen. Nun müssen wir weiter angeben, an welche einzelne Bestimmtheiten der Seele die verschiedenen sittlichen Eigenschaften sich anschließen. Sie schließen sich theils an an das Vermögen afficirt zu werden, wornach die Menschen afficirbar, bestimmbar heißen, theils an die Zustände, wornach die Menschen zu diesen Affektionen in einem gewissen Verhältniß stehen, sofern sie entweder sich afficiren lassen oder keine Affektion zulassen. Nun weiter sind zu unterscheiden [1]) die Affektionen (leidenschaftlichen Zustände), die Vermögen, die Zuständlichkeiten oder bleibenden Beschaffenheiten. Unter Affektionen verstehe ich z. B. Zorn, Furcht, Scham, Begierde, überhaupt dasjenige, womit eine unter die sinnliche Empfindung fallende Lust oder Unlust wesentlich verbunden ist. Auf Grund hievon gibt es keine sittliche Qualität, sondern nur ein Afficirtwerden, ein Leiden, wohl aber auf Grund der Vermögen. Unter Vermögen verstehe ich dasjenige, wodurch die in Thätigkeit be-

[1]) ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις ist unverständlich; vielleicht ist ἑπομένοις oder ἐχομένοις oder dergl. zu lesen.

findlichen Menschen zu den Affekten in eine bestimmte Beziehung treten, z. B. als zornmüthig, gefühllos, wollüstig, schamhaft, schamlos. Zuständlichkeit aber oder dauernde Beschaffenheit ist das, worin der Grund davon liegt, daß jene Bestimmungen entweder in einer der Vernunft entsprechenden oder in entgegengesetzter Weise auftreten, z. B. Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Feigheit, Ueppigkeit.

Drittes Kapitel.

Zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig steht die Tugend als das Beste in der Mitte. Aufzählung der Tugenden in ihrem Verhältniß zum betreffenden Zuviel und Zuwenig.

Nach diesen Bestimmungen ist nun weiter zu beachten, daß in allem, sei es zusammenhängend oder getheilt, ein Zuviel, ein Zuwenig und eine Mitte ist, und zwar sowohl im Verhältniß zu einander, objektiv, als im Verhältniß zu uns, subjektiv, wie z. B. in der Gymnastik, in der Medicin, in der Baukunst, in der Steuermannskunst, überhaupt bei jeder Thätigkeit, mag sie wissenschaftlich sein oder nicht, mag sie kunstgemäß sein oder nicht. Die Bewegung nemlich ist etwas Zusammenhängendes, Continuirliches, die Thätigkeit aber ist eine Bewegung. In allem aber ist das, was für uns das Mittlere ist, das Beste, dieses ist nemlich den Regeln der Wissenschaft und der Vernunft gemäß. Und überall bringt dieses Mittlere auch die beste Beschaffenheit hervor. Dieß erhellt sowohl aus der Induktion, als aus der rationellen Betrachtung. Das Entgegengesetzte nemlich vernichtet sich gegenseitig und die Extreme sind sowohl einander als auch dem Mittleren entgegengesetzt. Das Mittlere ist nemlich beides, je nachdem man es dem einen oder andern gegenüberstellt, z. B. das Gleiche ist größer als das Kleinere, aber kleiner als das Größere. Daraus folgt denn, daß die sittliche Tugend auf irgend welche Mittlere sich beziehen und eine Art von Mitte sein muß. Wir müssen also ausfindig machen, was für eine Mitte die Tugend ist und auf was für Mittlere sie sich bezieht. Wir nehmen dazu ein Beispiel und machen das einzelne deutlich in folgender Aufzählung:

Jähzorn,	Unempfindlichkeit,	Gelassenheit;
Verwegenheit,	Feigheit,	Tapferkeit;
Unverschämtheit,	Blödigkeit,	Schamhaftigkeit;
Unsittlichkeit,	Stumpfheit,	Mäßigung;
Mißgunst,	ohne Namen,	berechtigter Unmuth;
Gewinn,	Schaden,	das Gerechte;
Verschwendung,	Knickerei,	Freigebigkeit;
Prahlerei,	Zurückhaltung,	Wahrhaftigkeit;
Schmeichelei,	Gehässigkeit,	Freundlichkeit;
Kriecherei,	Selbstgefälligkeit,	Würde;
Weichlichkeit,	Selbstpeinigung,	Ausdauer;
Aufgeblasenheit,	niedrige Gesinnung,	Hochsinn;
Unnöthiger Aufwand,	Kleinlichkeit,	Großartigkeit;
Verschlagenheit,	Einfältigkeit,	Klugheit.

Diese und ähnliche Affekte sind in der Seele und diese alle werden bezeichnet theils nach dem Zuviel, theils nach dem Zuwenig. So ist jähzornig ein Mensch, welcher sich mehr erzürnt als er sollte, und welcher allzu rasch und gegen allzuviele Personen sich erzürnt; unempfindlich dagegen ist der, welcher zu wenig zürnt, wem, wann und wie er zürnen sollte. Verwegen ist der, welcher sich nicht fürchtet vor dem, wovor er sich fürchten sollte, der sich ferner nicht fürchtet zu der Zeit, wo — und auf die Weise, wie er sich fürchten sollte, feig dagegen ist der, welcher fürchtet, was er nicht fürchten sollte und welcher nicht zur gehörigen Zeit und nicht auf die gehörige Weise sich fürchtet. Ebenso ist unsittlich der, welcher immer nur begehrt und welcher in allem, wo es möglich ist, das Maß überschreitet, stumpf dagegen ist der, welcher es fehlen läßt, welcher auch das nicht begehrt, was er nach dem Lauf der Natur begehren sollte, der vielmehr auf sich so wenig einwirken läßt als ein Stein. Gewinnsüchtig ist der, welcher von allen Seiten her seinen Vortheil sucht, unprofitabel der, welcher von keiner Seite Vortheil sucht, ja nicht einmal woher er sollte[1]). Prahlerisch ist der, welcher sich mehr beilegt, als er hat, zurück-

[1]) ὀλιγαχόθεν ist zweifelhaft, vielleicht οὐδ' ὅθεν (δεῖ).

haltend der, welcher zu wenig aus sich macht. Ein Schmeichler ist der, welcher mehr und öfter lobt, als recht ist, gehässig, wer es zu wenig thut. Wenn man zu sehr nach dem Gefallen redet, so ist dieß Kriecherei, wenn man es aber wenig und ungern thut, so ist es Selbstgefälligkeit. Wer keine Unlust ertragen kann, auch nicht, wenn er sollte, ist weichlich; wer jede Unlust auf sich nimmt, für den haben wir eigentlich keine Bezeichnung, man mag ihn aber etwa hart nennen oder mühselig oder selbstquälerisch. Aufgeblasen ist, wer seinen eigenen Werth zu hoch anschlägt, niedrig gesinnt, wer sich zu gering taxirt. Verschwenderisch ist, wer in jeder Ausgabe das Maß überschreitet, ein Knicker, wer in allem zu wenig ausgibt. Ebenso verhalten sich zu einander der Kleinliche und der Großsprecher: dieser thut mehr als sich gehört, jener thut zu wenig. Der Verschlagene sucht immer und überall etwas zu gewinnen, der Einfältige nicht einmal, wo er sollte. Mißgünstig ist, wer mehr, als recht ist, über fremdes Glück Unlust empfindet; denn auch diejenigen, welche das Glück verdienen, erregen durch ihr Glück die Unlust der Mißgünstigen; der entgegengesetzte Affekt aber hat keinen eigenen Namen, zu verstehen hat man dabei Denjenigen, welcher es übertreibt in der Fernhaltung der Unlust, welcher also nicht einmal Unlust empfindet, wo Einer glücklich ist, der es nicht verdient, wer vielmehr leicht sich zufrieden gibt, wie der Vielfraß im Genuß, d. h. in der Wahl der Speisen; — während dagegen der schwer befriedigte Mensch zur Mißgunst angelegt ist. —

Es wäre nun überflüssig, ausdrücklich noch Bestimmungen darüber zu geben, daß die aufgezählten Eigenschaften nicht etwa bloß accidentell gemeint sind; keine Wissenschaft, weder eine theoretische noch eine praktische, stellt derartige Bestimmungen noch besonders auf, vielmehr geschieht dieß bloß gegenüber von sophistischen Haarspaltereien. Wir wollen uns also mit den gegebenen Bestimmungen genügen lassen, die genaueren Erklärungen werden folgen, wenn wir über die einander gegenüberstehenden Beschaffenheiten und Zustände sprechen [1]). — Man kann nun aber eben

[1]) Im dritten Buch.

bei den genannten Affektionen wieder verschiedene Arten durch den Ausdruck unterscheiden, je nachdem in dem Zustand der so Afficirten ein Zuviel in der Zeit oder im Grad oder in der Relation ist. Ich meine dieß so: z. B. jähzornig ist, wer sich schneller vom Affekt fortreißen läßt, als recht ist, heftig und leidenschaftlich, bei wem es in zu hohem Grad der Fall ist, unfreundlich oder herb, wer den Zorn festzuhalten pflegt, händelsüchtig und schmähsüchtig wird Einer genannt nach den Mitteln, durch welche er seinen Zorn zu befriedigen sucht. Ferner nennen wir die Menschen Leckermäuler, Vielfräße, Weinschlemmer, je nachdem sie dazu angelegt sind, in vernunftwidriger Weise von dem einen oder andern Genuß, Essen oder Trinken, afficirt zu werden. Es ist dabei aber zu beachten, daß Manches, was hier aufgezählt wird, nicht auf dem Wie beruht, wenn man nemlich das Wie versteht vom Mehr oder Weniger des Affekts; z. B. beim Ehebrecher liegt der Fehler nicht darin, daß er mehr, als recht ist, mit verheiratheten Frauen sich einläßt, dieß braucht es nicht, vielmehr ist sein Benehmen schon an sich eine Schlechtigkeit; der Charakter des Menschen ist hier schon unmittelbar mit der Bezeichnung der Leidenschaft ausgesprochen. Ebenso ist es mit der Gewaltthätigkeit. Daher kann Einer auch bestreiten, daß er einen Ehebruch begangen habe, wenn er auch zugibt, daß er mit einer Frau Umgang gehabt hat, indem es ja möglich ist, daß er in Unwissenheit oder gezwungen so handelte; und es kann Einer sagen, er habe zwar zugeschlagen, aber keine Gewaltthätigkeit verübt. Und ebenso ist es in allen derartigen Fällen.

Viertes Kapitel.

Die sittliche Beschaffenheit bestimmt sich nach dem Verhältniß des Subjekts zu Lust und Unlust.

Nach diesen Bestimmungen ist weiter zu bemerken: da wir zwei Theile der Seele und hienach auch zweierlei Tugenden unterschieden haben, da diese Tugenden theils dem vernünftigen Theil angehören als geistige Tugenden, — und diese haben es mit der Wahrheit zu thun, entweder mit der Art und Beschaffenheit der-

selben oder mit ihrer Entstehung — theils aber dem unvernünftigen Theil, welchem aber ein Begehren zukommt, — denn nicht jeder Theil der Seele hat ein Begehren, wenn die Seele überhaupt theilbar ist —, so muß nach all dem der Charakter gut oder schlecht sein, je nachdem er die verschiedenen Arten von Lust oder Unlust sucht oder flieht. Dieß ergibt sich aus den Unterschieden, die wir statuiren [1]) in Betreff der Affekte, der Vermögen und der Zustände; die Zustände nemlich und die Vermögen beziehen sich auf die Affekte, diese selber aber sind bestimmt durch Lust oder Unlust. Also hieraus und aus den oben aufgestellten Sätzen ergibt sich, daß alle sittliche Tugend auf Lust und Unlust sich bezieht. Die Lust nemlich bezieht sich auf das und hat es mit dem zu thun, wodurch jede einzelne Seele besser oder schlechter gemacht werden kann. Wenn wir sagen, es sei jemand schlecht um der Lust oder Unlust willen, so beziehen wir dieses darauf, daß er dieselbe sucht, resp. vermeidet, entweder so, wie es nicht recht ist, oder in verkehrter Richtung. Daher auch jedermann ohne Bedenken annimmt, daß die Tugenden bestehen in einer Affektlosigkeit und Ruhe in Beziehung auf Lust und Unlust, während die Laster in dem entgegengesetzten Verhalten ihren Grund haben.

Fünftes Kapitel.

Das Zuviel und Zuwenig, welches der Tugend, als der richtigen Mitte, gegenübersteht, ist nicht immer gleich erkennbar.

Nach unseren bisherigen Bestimmungen ist die Tugend ein solches Verhalten, wodurch wir befähigt werden, das Beste zu thun, und wonach wir uns auf die beste Weise zum Besten verhalten; das Beste ferner und Edelste ist das der richtigen Vernunft Entsprechende, dieß aber ist nichts Anderes als das, was für uns die Mitte ist zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig; nach all diesem aber muß die sittliche Tugend für jedes einzelne Subjekt eine Mitte sein oder mit gewissem Mittleren zu thun haben in Beziehung auf Lust und Unlust, auf das Angenehme

[1]) Kap. 2.

und Unangenehme. Die Mitte nun wird bald liegen auf Seite der Luſt, (denn auch hier gibt es ein Zuwenig und ein Zuviel), bald auf Seite der Unluſt, bald in beiden. Wer z. B. ein Zuviel thut in der Freude, thut zuviel nach Seiten der Luſt, das Gegentheil findet ſtatt wenn er zuviel thut in der Betrübniß, und dieß entweder ſchlechthin oder von einem gewiſſen Geſichtspunkt aus, z. B. wenn er es nicht thut, wie die Meiſten; der Tugendhafte dagegen thut es ſo, wie es recht iſt. Da es nun eine Beſchaffenheit gibt, deren Inhaber von der Art ſein muß, daß er in Beziehung auf Einen und denſelben Gegenſtand bald dem Zuviel ſich hingibt, bald dem Zuwenig, ſo folgt nothwendig, daß, wie das Zuviel und das Zuwenig einander und beide der Mitte entgegengeſetzt ſind, ſo auch die betreffenden Zuſtände einander und zugleich der Tugend entgegengeſetzt ſind. Es iſt jedoch oft der Fall, daß die Gegenſätze bald ſämmtlich deutlicher zu erkennen ſind, bald nur die dem Zuviel zugewendeten, bald die nach Seiten des Zuwenig liegenden. Die Urſache dieſes Gegenſatzes liegt darin, daß man nicht immer derſelben Art und Stufe von Ungleichheit oder Gleichheit mit der Mitte ſich zuneigt, daß man vielmehr bald ſchneller übergeht vom Zuviel zum mittleren Verhalten, bald auch wieder vom Zuwenig, und wer nun von der Mitte weiter entfernt iſt, der ſcheint ihr mehr entgegengeſetzt zu ſein. Daſſelbe findet ja auch ſtatt in körperlicher Beziehung: in der Anſtrengung iſt das Zuviel geſünder als das Zuwenig und ſteht der Mitte näher, dagegen im Eſſen und Trinken iſt das Zuwenig beſſer als das Zuviel. Demnach wird auch zu beurtheilen ſein, wie man ſich, wo unſer Verhalten von unſerer Selbſtentſcheidung abhängt, alſo bei gymnaſtiſchen Fertigkeiten, entſcheiden muß, um in beiden Beziehungen für die Geſundheit beſtens zu ſorgen: in erſter Beziehung muß man mehr ertragen können, in letzterer ſich mehr verſagen, und entgegengeſetzt dem die Mitte Einhaltenden und nach der Vernunft ſich Richtenden iſt in erſterer Beziehung der, welcher keine Anſtrengung erträgt und nicht beide, in letzterer Beziehung der, welcher den Genuß liebt, und nicht der, welcher armſelig lebt. Dieß kommt davon her, daß die Natur nicht ohne weiteres in jeder Beziehung gleich

weit von der Mitte sich entfernt, daß wir vielmehr weniger geneigt sind, Anstrengungen zu ertragen und geneigter zum Genuß. Das Gleiche findet auch statt in Beziehung auf die Seele. Als entgegengesetzt der Mitte bezeichnen wir aber das Verhalten, zu welchem wir mehr geneigt sind uns in fehlerhafter Weise hinzuwenden und welchem die Meisten zugeneigt sind; das andere dagegen entzieht sich der Wahrnehmung, als wäre es gar nicht vorhanden: es ist nemlich nicht wahrzunehmen, weil es nur in geringem Grad vorhanden ist. Z. B. den Zorn setzen wir gegenüber der Gelassenheit und den Jähzornigen dem Gelassenen. Freilich gibt es auch ein Zuviel in der Freundlichkeit, der Versöhnlichkeit und der Fernhaltung des Zorns selbst bei Mißhandlungen, doch ist dieß bei wenigen Menschen der Fall, während man im allgemeinen mehr der andern Seite sich zuneigt; daher denn auch der Mensch im Affekt nicht zur Fügsamkeit geneigt ist.

Nach der von uns gegebenen Unterscheidung und Aufzählung der einzelnen Arten des Verhaltens in Beziehung auf die verschiedenen Affekte, sowohl des Zuviel und des Zuwenig, als auch der entgegengesetzten Arten, wornach die Menschen sich in einer der richtigen Vernunft entsprechenden Weise verhalten, (was unter richtiger Vernunft zu verstehen ist und nach welchem Gesichtspunkt man die Mitte bestimmen muß, werden wir später untersuchen[1]) — hienach ist klar, daß sämmtliche ethischen Tugenden und Laster auf einem Zuviel und Zuwenig von Lust und Unlust beruhen, und daß Lust und Unlust von den angegebenen Arten des Verhaltens und der Affekte aus entstehen. Jedenfalls ist aber das beste Verhalten dasjenige, welches jedesmal die Mitte festhält. Somit ist klar, daß die Tugenden — entweder alle oder zum Theil[2]) — in einer solchen Mitte bestehen.

[1]) S. V. 1. = Eth. Nic. VI, 1.
[2]) S. IV, 14.

Sechstes Kapitel.

Tugend und Laster sind Akte des freien Willens des Menschen.

Wir wollen nun unsere Untersuchung von einem neuen Gesichtspunkt aus weiter führen. Alle Substanzen sind ihrer Natur nach zugleich Prinzipien irgend welcher Art, daher auch jede Substanz das Vermögen hat, ein Wesen ihrer Art zu erzeugen, also z. B. der Mensch hat das Vermögen, Menschen zu erzeugen, und überhaupt jedes Thier erzeugt Thiere, jede Pflanze erzeugt Pflanzen. Ueberdieß aber ist der Mensch das einzige Thier oder lebende Wesen, welches auch Princip gewisser Handlungen ist; denn die übrigen Wesen können wir nicht als solche bezeichnen, welche handeln. Von den Principien aber werden diejenigen, von welchen ursprünglich die Bewegungen ausgehen, die obersten oder eigentlichen genannt, und diese Bezeichnung trifft mit dem vollsten Recht auf diejenigen zu, von welchen nichts in anderer Weise ausgehen kann, eine Art von Principien, welche der Gottheit zukommen mag. Bei den unveränderlichen, also den mathematischen, Principien kommt dieses „Eigentliche" nicht vor, obwohl die Bezeichnung nach Analogie auch gebraucht wird: es müßte nemlich auch hier mit einer Bewegung des Princips alles — und dieses ganz besonders — sich ändern, was vermittelst jener Principien bewiesen wird, die Principien selber aber verändern sich nicht so, daß das eine vom andern aufgehoben würde, man müßte nur jede Voraussetzung aufheben, anstatt durch sie zu beweisen [1]). — Der Mensch nun ist Princip einer Bewegung; denn die Handlung ist eine Bewegung. Da nun im allgemeinen und so auch hier das Princip Ursache desjenigen ist, was auf Grund desselben ist oder geschieht, so gilt hier der gleiche Gesichtspunkt, wie bei den mathematischen Beweisen. Wenn nemlich das Viereck vier rechte Winkel haben muß, weil das Dreieck zwei rechte Winkel hat, so ist klar, daß der Satz: „das Dreieck hat zwei

[1]) Statt *καὶ δι' ἐκείνης δεῖξαι* mag zu lesen sein: *μὴ* oder *καὶ μὴ δι' ἐκ. δ.*

rechte Winkel" der Grund des andern Satzes ist. Würde nun das Dreieck sich verändern, so müßte nothwendig auch das Viereck eine Veränderung erfahren, z. B. wenn das Dreieck drei rechte Winkel hätte, so hätte das Viereck deren sechs, wenn jenes vier, so dieses acht. Und wenn das Dreieck sich nicht verändert, sondern so bleibt, so muß nothwendig auch das Viereck so bleiben. Die Richtigkeit unserer Behauptung ergibt sich aus der Analytik [1]), für jetzt können wir den Punkt nicht übergehen, können aber auch nicht ausführlich darüber reden, sondern müssen uns mit dem Gesagten begnügen. Wenn also nichts Anderes der Grund davon ist, daß das Dreieck diese Beschaffenheit hat, so ist das Dreieck eben selber Princip und Grund des Weiteren. Wenn nun ferner manches Seiende von der Art ist, daß es auch die entgegengesetzte Beschaffenheit annehmen kann, so müssen nothwendig auch die betreffenden Principien derselben Art sein. Wie nemlich das, was aus dem nothwendig so Seienden folgt, nothwendig ist, so ist das, was aus dem Andern folgt, der Art, daß es auch entgegengesetzt sein kann, und in diese Klasse gehört nun Vieles, was von dem Menschen selbst abhängt, und Princip hievon ist er, das Subjekt, selbst. Von den Handlungen also, deren Princip und Urheber der Mensch ist, ist klar, daß sie sowohl sein als nicht sein können, und daß es von ihm abhängt, ob diese Handlungen geschehen oder nicht geschehen, wenn er doch Urheber ihres Seins oder Nichtseins ist. Wo aber das Thun oder Nichtthun einer Handlung vom Menschen abhängt, da ist dieser Urheber der Handlung, und wo er Urheber der Handlung ist, da hängt diese von ihm ab. Nun sind die Tugend, das Laster und die von beiden ausgehenden Wirkungen theils zu loben, theils zu tadeln, (denn gelobt, resp. getadelt, wird eine Sache nicht wegen einer Nothwendigkeit, eines Zufalls oder einer natürlichen Beschaffenheit, sondern nur sofern wir selber Urheber davon sind; ist ein Anderer Urheber davon, so fällt ihm auch sowohl Lob als Tadel zu;) somit ist klar, daß sowohl die Tugend als das Laster auf das sich bezieht, wovon der Mensch als Handelnder selber Ur-

[1]) S. Ar. Anal. post. I. 4.

heber und Princip ist. Wir müssen also den Charakter derjenigen Handlungen untersuchen, deren Princip und Urheber der Mensch ist. Nun sind wir Alle darüber einig, daß der Mensch Urheber desjenigen ist, was freiwillig ist und auf seinem eigenen Entschluß und Willen beruht, daß er dagegen nicht Urheber ist von dem, was unfreiwillig geschieht. Was der Mensch nun nach seinem Entschluß thut, das ist offenbar immer freiwillig. Somit ist klar, daß sowohl Tugend als Laster zu dem Freiwilligen gehört.

Siebentes Kapitel.

Ueber die Begriffe des Freiwilligen und Unfreiwilligen; falsche Auffassungen dieser Begriffe.

Hienach ist zu untersuchen, was man unter freiwillig und unfreiwillig zu verstehen hat und was der Entschluß oder Vorsatz ist; denn durch diese Begriffe ist auch der Begriff von Tugend und Laster zu bestimmen. Zunächst also: was ist freiwillig, was unfreiwillig? Hier scheint nun dreierlei möglich zu sein: entweder ist als Grundlage anzunehmen der (natürliche) Trieb oder der Entschluß (Vorsatz) oder das Denken, so daß das Freiwillige einem von diesen Dreien entsprechend, das Unfreiwillige demselben widersprechend wäre. Was nun den Trieb betrifft, so zerfällt dieser in drei Momente: den Wunsch, die Leidenschaft und die Begierde; wir müssen also auf diese Unterscheidung eingehen und fassen zuerst die Begierde in's Auge. Nun scheint es, daß alles, was der Begierde gemäß ist, freiwillig ist. Alles unfreiwillige nemlich scheint gewaltsam zu sein, das Gewaltsame aber ist unangenehm, wie überhaupt alles, was wir gezwungen thun oder leiden, wie ja auch Euenos[1]) sagt:

Alles Gezwungene ist immer ein leidiges Ding.

Also wenn etwas unangenehm ist, so ist es gewaltsam, und wenn etwas gewaltsam ist, ist es unangenehm. Was aber der Be-

[1]) Ein Rhetor aus Paros, Zeitgenosse des Sokrates, s. Zeller Gesch. der gr. Phil. I³ S. 879 (745²). Derselbe Vers ist auch Metaph. V 5 citirt.

gierde zuwider ist, ist immer unangenehm, (denn die Begierde ist auf das Angenehme gerichtet,) also gewaltsam und unfreiwillig. Also was der Begierde gemäß ist, ist freiwillig; denn dieses und jenes bilden einen Gegensatz. Ferner: die (sittliche) Mangelhaftigkeit macht den Menschen immer ungerechter; die Unmäßigkeit aber gilt für eine Mangelhaftigkeit; unmäßig aber ist der, welcher nach Maßgabe der Begierde der Vernunft zuwider handelt, und er ist faktisch unmäßig, wenn er in einem solchen Handeln begriffen ist; nun ist aber das Unrechthun etwas Freiwilliges; also wird der Unmäßige unrecht thun, sofern er nach Maßgabe der Begierde handelt, er wird also freiwillig handeln und was der Begierde gemäß ist, ist sonach freiwillig; denn es wäre doch ein Widerspruch, wenn die Unmäßigen gerechter werden sollten. Aus diesen Momenten nun ergibt sich wohl, daß das, was der Begierde gemäß ist, freiwillig ist; das Gegentheil aber folgt aus folgender Betrachtung: Alles, was jemand freiwillig thut, thut er mit Willen, und was er will, thut er freiwillig. Nun will aber niemand das, was nach seiner Ansicht schlecht ist. Wer nun aber im Aktus der Unmäßigkeit begriffen ist, thut nicht was er will; denn handeln im Widerspruch mit dem, was man für das Beste hält, der Begierde zu lieb, das heißt eben unmäßig sein. Also würde folgen, daß jemand zugleich freiwillig und unfreiwillig handelt, dieß ist aber unmöglich. Ferner: der Mäßige wird gerecht handeln, und zwar in höherem Grad, als es der Unmäßigkeit möglich ist; denn die Mäßigkeit ist eine Tugend, die Tugend aber macht den Menschen gerechter. Mäßig sein aber heißt, im Widerspruch mit der Begierde der Vernunft gemäß handeln. Also, wenn das gerecht Handeln freiwillig ist, wie auch das ungerecht Handeln, (denn dieses beides ist wohl als freiwillig anzusehen, und wenn das eine freiwillig ist, so ist es nothwendig auch das andere), das Handeln aber der Begierde zuwider unfreiwillig ist, so wird also ein und derselbe Mensch eine und dieselbe Sache freiwillig und unfreiwillig thun.

Ebenso verhält es sich auch mit der Leidenschaft, dem Zorn; denn Unmäßigkeit sowohl als Mäßigkeit scheinen Beziehung zum

Zorn zu haben, wie zur Begierde, und was gegen den Zorn ist, ist unangenehm, die Zügelung des Zorns ist gewaltsam, also wenn das Gewaltsame unfreiwillig ist, so wird das dem Zorn Gemäße immer freiwillig sein. So scheint auch Heraklit die Macht des Zorns im Auge zu haben, wenn er sagt, daß die Hemmung desselben unangenehm sei: „es ist schwer, sagt er, mit dem Zorn zu streiten, denn er gibt das Leben als Kaufpreis hin.“ Ist es nun unmöglich, daß ein und derselbe Mensch freiwillig und zugleich unfreiwillig in Beziehung auf den nemlichen Gegenstand handelt, so ist das dem Wunsch Gemäße mehr freiwillig als das der Begierde und dem Zorn Gemäße. Der Beweis dafür liegt darin, daß wir vieles freiwillig thun ohne Zorn und Begierde. Somit bleibt die Frage übrig, ob der Wunsch und das Freiwillige identisch sind; allein auch dieß ist offenbar unmöglich. Wir haben nemlich vorausgesetzt und nehmen an, daß die Schlechtigkeit die Menschen ungerechter mache, die Unmäßigkeit ist aber offenbar eine Schlechtigkeit. Nun wird sich uns aber das Gegentheil ergeben: es will nemlich niemand das, was er für schlimm hält, er thut es aber doch, sobald er unmäßig wird; wenn nun das unrecht thun freiwillig ist, das Freiwillige aber dem Wunsch gemäß ist, so wird der, welcher unmäßig wird, nicht mehr unrecht thun, sondern er wird gerechter sein, als vorher, ehe er unmäßig geworden ist. Dieß ist aber unmöglich. Es ist somit klar, daß das freiwillig Handeln nicht zusammenfällt mit handeln gemäß dem Trieb und ebensowenig das unfreiwillig Handeln identisch ist mit dem Handeln im Widerspruch mit dem Trieb.

Achtes Kapitel.

Ueber Gewalt und Nothwendigkeit im Verhältniß zum freien Willen. Entfernung verschiedener Bedenken.

Auf der andern Seite ist aus folgender Betrachtung klar, daß das freiwillige Handeln nicht das auf Vorsatz beruhende Handeln ist. Es ist gezeigt worden, daß das, was dem Wunsch gemäß ist, nicht unfreiwillig ist, vielmehr alles, was man wünscht,

ist auch freiwillig, es ist aber dann zunächst nur [1]) das gezeigt worden, daß es möglich ist, auch ohne daß man den Wunsch hat, doch freiwillig zu handeln. Nun thun wir aber Vieles, was dem Wunsch gemäß ist, plötzlich, dagegen was vorsätzlich geschieht, geschieht nie plötzlich.

Wenn nun aber nach dem oben Bemerkten das Freiwillige eines von den dreien sein muß, — wenn es nemlich beruhen muß entweder auf dem Trieb oder auf dem Vorsatz oder auf dem Denken — und wenn von diesen dreien zwei nicht zutreffen, so bleibt nur noch übrig, daß das Freiwillige darauf beruht, daß man auf Grund irgend eines Denkakts handle. Wir wollen nun noch etwas weiter fortfahren mit unsrer Betrachtung, ehe wir die Bestimmung des Freiwilligen und Unfreiwilligen abschließen. Man kann annehmen, daß die Begriffe „gezwungen handeln" und „nicht gezwungen handeln" mit unsern Begriffen verwandt sind: denn das Gezwungene oder Gewaltsame bezeichnen wir als unfreiwillig, und umgekehrt, alles Unfreiwillige ist gewaltsam. Also müßten wir zuerst das Gewaltsame in's Auge fassen und fragen, was es ist und wie es sich zum Freiwilligen und Unfreiwilligen verhält. Es ist nun anzunehmen, daß das Gewaltsame und das Gezwungene, resp. die Gewalt und der Zwang, gegenüberstehen dem Freiwilligen und der Ueberredung bei allem, was man thut. Im allgemeinen wenden wir die Ausdrücke „gewaltsam" und „Zwang" auch auf die unbeseelten Dinge an, wir sagen ja auch von einem Stein, er strebe aufwärts, vom Feuer, es strebe abwärts in Folge von Gewalt und Zwang. Wenn dagegen Stein und Feuer die Richtung haben, welche dem natürlichen, ihnen an und für sich inwohnenden Trieb entspricht, so sprechen wir nicht von gewaltsamer, jedoch auch nicht von freiwilliger Richtung, sondern wir haben einen Gegensatz, der keine besondere Bezeichnung hat. Ist aber die Richtung dem Trieb zuwider, dann nennen wir sie eine gewaltsame. Ebenso sehen wir auch bei den beseelten und lebenden Wesen, daß

[1]) opp. dem auf das vorsätzliche Handeln sich beziehenden Beweis. Uebrigens ist μόνος öfters gebraucht, wo kein eigentlicher Grund dafür einzusehen ist, etwa wie unser „zunächst".

sie unter dem Einfluß der Gewalt vieles thun und leiden, wenn nemlich etwas von außen her sie bewegt im Widerspruch mit dem in ihnen liegenden Trieb. Der Unterschied ist nun aber der, daß in den unbeseelten Dingen das Princip einfach ist, in den beseelten Wesen aber mehrfach; denn hier stimmen der Trieb und die Vernunft nicht immer zusammen. Daher ist denn auch bei den übrigen lebenden Wesen das Gewaltsame einfach, wie bei den unbeseelten Dingen, denn auch jene haben nicht Vernunft und Trieb im Gegensatz zu einander, sondern ihre Lebensthätigkeit beruht lediglich auf dem Trieb. Dagegen im Menschen ist beides und zwar auf einer gewissen Altersstufe, in welche wir auch das eigentliche Handeln verlegen, denn von einem Kind sagen wir so wenig als von einem Thier, daß es handle, das Handeln beruht vielmehr auf vernünftiger Ueberlegung [1]).

Nun ist anzunehmen, daß alles Gewaltsame unangenehm ist, und daß niemand mit Gewalt und zugleich mit Lust handelt. Deßhalb ist eben eine so starke Meinungsverschiedenheit in Betreff des Mäßigen und des Unmäßigen. Denn jeder von diesen hat in seinem Handeln Triebe, die im Gegensatz zu einander stehen: der Mäßige reißt sich, wie man sagt, mit Gewalt los von den auf das Angenehme gerichteten Begierden, (denn er empfindet Schmerz, wenn er sich losreißt nach der Seite des widerstrebenden Triebes hin,) während der Unvernünftige mit Gewalt der Vernunft widerstrebt; doch scheint bei diesem die Unlust geringer zu sein, sofern die Begierde auf das Angenehme gerichtet ist und er dieser Begierde gerne folgt, woraus denn hervorgeht, daß der Unmäßige vielmehr freiwillig, anstatt gezwungen handelt, weil mit seinem Handeln keine Unlust verbunden ist. Die Ueberredung aber steht der Gewalt und dem Zwang gegenüber. Der Mäßige aber wendet sich demjenigen zu, wozu er überredet ist und geht seinen Weg nicht gezwungen, sondern freiwillig. Dagegen wo die Begierde den Weg bestimmt, hat die Ueberredung keine Stätte; denn die Begierde hat mit der Vernunft nichts zu thun. Damit ist denn gesagt, daß zu-

[1]) Am einfachsten wird sein, ὅταν wegzulassen.

nächst die Genannten offenbar gezwungen und unfreiwillig handeln und warum dieß so ist, nemlich auf Grund einer gewissen Aehnlichkeit mit dem gewaltsamen Handeln, wornach wir auch auf das Unbeseelte diesen Ausdruck anwenden. Indessen löst sich die Schwierigkeit, wenn man den in die Begriffsbestimmung aufgenommenen Punkt auch hier beifügt. Wir sprechen nemlich von Gewalt, wenn etwas von außen her eine Bewegung oder einen Stillstand verursacht im Widerspruch mit dem in dem Wesen liegenden Trieb; ist dieß aber nicht der Fall, so sprechen wir auch nicht von Gewalt. Im Mäßigen aber und im Unmäßigen wird das Handeln bestimmt durch den in jedem liegenden Trieb, denn in ihnen ist beides, Vernunft und Trieb. Also von diesen beiden handelt keiner gewaltsam oder gezwungen, sondern freiwillig aus dem angegebenen Grund. Das von außen her kommende Princip nemlich, welches im Widerspruch mit dem Trieb entweder Stillstand oder Bewegung verursacht, nennen wir Zwang, wie wenn jemand die Hand eines Zweiten, der mit seinem Wollen und Begehren widerstrebte, ergriffe und damit einen Dritten schlüge. Ist aber das Princip im Innern des betreffenden Wesens, so findet kein Zwang statt, da ja auch Lust und Unlust in jenen beiden ist. Denn einerseits empfindet der Mäßige Unlust, weil er eben der Begierde zuwider handelt, zugleich aber Lust, weil die Hoffnung ihm eine solche gewährt, — die Hoffnung, daß er nachher einen Nutzen haben werde, oder daß er bereits einen Nutzen hat, sofern er gesund bleibt; andrerseits der Unmäßige empfindet Lust, sofern er durch Unmäßigkeit das erreicht, worauf seine Begierde gerichtet ist, er hat aber zugleich Unlust, welche von dem Gedanken an die Zukunft ausgeht, weil er glaubt, daß er etwas thut, was von schlimmen Folgen ist. Es ist also im Wesen der Sache begründet, wenn man sagt, beide handeln unter dem Einfluß einer Gewalt, und beide handeln je und je unfreiwillig mit Rücksicht auf die Vernunft einerseits, den Trieb andrerseits, denn diese, welche getrennt von einander sind, werden je und je durch einander verdrängt. Weil wir nun dieß [1]) bei einem Theil der Seele wahrnehmen,

[1]) Das Verdrängt werden, nicht Aufkommen.

ſo tragen wir es auf die Seele im Ganzen über. Bei den einzelnen Theilen der Seele iſt nun dieſe Anſchauung ganz berechtigt, nimmt man aber die Seele im Ganzen, ſo handelt dieſe ſowohl beim Unmäßigen als beim Mäßigen freiwillig, nicht aber gezwungen, wohl aber handelt ein Theil von ihr gezwungen, weil wir ja von Natur beides haben. Denn einerſeits iſt die Vernunft von Natur das leitende Princip, weil ſie überall iſt, wo die Natur von Anfang an ſich frei entwickelt und keine Verſtümmelung erleidet, andrerſeits auch die Begierde, weil ſie gleich von Geburt an im Subjekt iſt und es begleitet. Nun ſind es im allgemeinen dieſe beiden Momente, wodurch wir das Natürliche beſtimmen: einerſeits das, was allen gleich von der Geburt an beſtändig zukommt, andrerſeits das, was uns zukommt, wenn der Natur ihre freie Entwicklung belaſſen wird, wie alſo graues Haar, Alter u. dgl. Alſo: beide, der Mäßige und der Unmäßige, handeln nicht nach der Natur[1]), nimmt man aber jeden für ſich allein, ſo handeln ſie nach ihrer Natur, aber dieſe Natur iſt bei jedem eine andere.

Dieß alſo ſind die Schwierigkeiten, welche uns in Beziehung auf den Mäßigen und Unmäßigen begegnen, ſofern es ſich um die Frage handelt, ob ſie — beide oder der eine von beiden, gewaltſam handeln, alſo entweder nicht freiwillig oder zugleich gewaltſam und freiwillig, und, wenn das Gewaltſame unfreiwillig iſt, zugleich freiwillig und unfreiwillig; es wird wohl aus dem Angeführten deutlich ſein, wie man dieſen Schwierigkeiten zu begegnen hat.

In andrer Weiſe noch redet man von gewaltſamem und gezwungenem Handeln, ohne daß ein Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Begierde vorhanden iſt, da nemlich, wo man etwas thut, was man ſogar für ſchlimm und unangenehm hält, um etwas zu vermeiden, was aus dem Nichtthun entſpringen würde, wie Schläge, Gefängniß oder Tod. In dieſem Fall nemlich redet man von einem gezwungenen Handeln. Aber es iſt noch die Frage, ob dieß richtig iſt, vielmehr könnte man ja auch

[1]) Nach der Natur der Seele im allgemeinen.

ſagen, daß man eben in dieſem Fall ſtets freiwillig handle. Es ſteht ja frei, das Betreffende nicht zu thun, ſondern eben jenem Leiden ſich zu unterwerfen. Und es wäre vielleicht richtig, von ſolchen Handlungen die einen als freiwillig, die andern als unfreiwillig zu bezeichnen. Denn wo das Nichtſein deſſen, was an ſich nicht ſein ſoll, doch abhängt von dem Subjekt, da handelt das Subjekt, auch wenn es ſeinem Wunſch zuwider handelt, doch nicht gezwungen, ſondern freiwillig; wo aber etwas derart nicht vom Subjekt abhängt, da iſt in gewiſſer Beziehung immer Gewalt, jedoch nicht ſchlechthin, ſofern man nicht das ſelber thun will, was man thut, ſondern es nur um eines gewiſſen Zwecks willen thut, denn auch hier findet noch ein gewiſſer Unterſchied ſtatt. Wenn ich z. B. einen Andern tödte, damit er mich nicht unverſehens berühre und ſtoße, ſo wäre es lächerlich zu ſagen, ich ſei zu dieſer Tödtung gezwungen und durch Gewalt getrieben, vielmehr muß es ein größeres Uebel und eine größere Unluſt ſein, die man zu befahren hat, wenn man nicht ſo handeln würde. Denn erſt im letzteren Fall geſchieht die Handlung unter dem Einfluß einer Gewalt und eines Zwangs und nicht nach der Natur, wenn man nemlich etwas Schlimmes thut um eines Gutes willen oder um ein noch Schlimmeres abzuwenden und zwar, wenn dieſe Handlung unfreiwillig iſt, denn in dieſem Fall iſt das Subjekt nicht unabhängig. Daher kommt es auch, daß Manche die Liebe für etwas Unfreiwilliges erklären und ebenſo manche Affekte und natürliche Verrichtungen, weil dieſe allmächtig ſind und die Natur überwältigen, und wir ſind gegen alles dieſes auch nachſichtig, weil wir vorausſetzen, daß die Natur dagegen zu ſchwach iſt. Doch wird man anzunehmen haben, daß gewaltſames und unfreiwilliges Handeln mehr da ſtattfindet, wo es ſich um Abwendung eines ſtarken, als wo es ſich um Abwendung eines unbedeutenden Schmerzes handelt, und überhaupt da, wo es ſich um Abwendung eines Schmerzes handelt, mehr als da, wo eine Luſt erzielt werden ſoll. Denn der Begriff der Unabhängigkeit, auf welchen hier alles ankommt, beruht eben darin, daß die eigene Natur im Stand iſt etwas zu ertragen; iſt die Natur nicht im Stand es zu ertragen und hängt

etwas von dem natürlichen Trieb oder der Vernunft des betreffenden Subjekts nicht ab, so findet auch die Unabhängigkeit nicht statt. Daher sind auch die Begeisterten und die Weissager, obgleich sie einen intellektuellen Akt vollziehen, doch nach unsrer Ansicht nicht im Besitz dieser Unabhängigkeit, nicht sie selber sagen oder thun, was sie sagen und thun. Und ebenso ist es auch bei der Begierde, so daß es also gewisse Denkakte und Affekte gibt, welche nicht von uns abhängen, resp. Handlungen, welche auf solchen Denkakten und Vernunftthätigkeiten beruhen, vielmehr hat Philolaus[1]) recht, wenn er sagt, es gebe gewisse geistige Vorgänge, welche stärker seien als wir. So mögen also die angegebenen Bestimmungen gelten, wenn das Freiwillige und Unfreiwillige auch im Verhältniß zum Gewaltsamen bestimmt werden soll; denn die angegebenen Momente sind es hauptsächlich, welche Verwirrung in den Begriff des Freiwilligen bringen, weil es oft scheint, als handeln wir unter dem Einfluß einer Gewalt, nicht freiwillig.

Neuntes Kapitel.

Bestimmung des Freiwilligen, besonders im Verhältniß zum Wissen und Nichtwissen.

Da wir nun hier am Abschluß dieser Untersuchung zu dem Resultat gekommen sind, daß der Begriff des Freiwilligen weder durch den Trieb noch durch den Vorsatz bestimmt ist, so erübrigt also noch, das zu bestimmen, was auf dem Denkvermögen beruht. Wir haben nun anzunehmen, daß das Freiwillige dem Unfreiwilligen entgegengesetzt ist, und das Handeln mit Bewußtsein der Person, auf welche das Handeln sich bezieht, des Mittels, wodurch man die Handlung vollzieht, und des Zweckes, welchem sie dient, (bisweilen nemlich weiß man zwar, daß die Handlung sich z. B. auf den Vater bezieht, aber man kennt nicht den Zweck, indem man hiefür die Erhaltung ansieht, anstatt die

[1]) Ein Pythagoreer, s. Zeller I³ S. 287.

Tödtung, wie dieß bei den Peliaden [1]) der Fall war, oder man weiß zwar, daß dieß ein Trank ist, hält es aber für einen Liebestrank oder für Wein, anstatt für Gift) — dieses bewußte Handeln also steht gegenüber dem in den gleichen Beziehungen unbewußten, und zwar beruht der Gegensatz eben auf diesem Nichtwissen, nicht auf etwas Accidentellem. Wenn man aber handelt ohne Bewußtsein der Person, des Mittels und des Zwecks, welche der Handlung angehören, so ist die Handlung eine unfreiwillige. Das Gegentheil davon ist also freiwillig. Was man also, während man es auch nicht thun könnte, thut, ohne daß man im Stand des Nichtwissens ist, und nach eigenem Entschluß, das muß nothwendig freiwillig sein und hierin liegt eben das Wesen des Freiwilligen; was man aber im Stand des Nichtwissens und auf Grund desselben thut, thut man unfreiwillig. Nun ist das Kennen und Wissen doppelt aufzufassen: erstens ist darunter zu verstehen das Haben, — zweitens das Gebrauchen des Wissens; wer nun das Wissen zwar hat, aber nicht gebraucht, von dem kann man in gewissem Sinn mit Recht sagen, er sei nicht wissend; in anderem Sinn aber ist dieß nicht richtig, z. B. wenn er das Wissen aus Gleichgiltigkeit nicht anwendet. Ebenso kann man einen Menschen tadeln, der das Wissen nicht hat, wenn er es leicht haben könnte oder nothwendig haben sollte, es aber nicht hat aus Gleichgiltigkeit, oder um einer Lust oder Unlust willen. Diese Bestimmungen sind also noch zu beachten und damit wollen wir den Begriff des Freiwilligen und Unfreiwilligen abschließen.

Zehntes Kapitel.

Vom Vorsatz und verwandten Begriffen.

Hienach wollen wir den Begriff des Vorsatzes besprechen, wobei wir der eigentlichen Untersuchung einige Fragen vorausschicken. Man könnte nemlich im Zweifel sein, in welche Gat-

[1]) Welche ihren Vater zerstückten, um ihn zu verjüngen; also Beispiel für Unkenntniß des Zwecks der Handlung.

tung dieser Begriff gehört und wo man ihn unterzubringen hat, ferner ob das Freiwillige und das Vorsätzliche identisch sind oder nicht. Hauptsächlich aber gehört hierher eine Behauptung, welche von manchen Seiten aufgestellt und auch von Vielen angenommen wird: der Vorsatz sei von Zweien eines, entweder Meinung oder Begehren; denn beides gehe ja offenbar stets neben einander her. Allein es ist zunächst klar, daß der Vorsatz kein Begehren ist. Sonst wäre er ja entweder Wunsch oder Begierde oder leidenschaftliches Gefühl; denn eine solche Affektion findet immer statt, wo Begehren ist. Nun kommt Leidenschaft und Begierde auch den Thieren zu, Vorsatz aber nicht. Ferner: auch diejenigen, welchen dieses beides zukommt, haben doch auch oft einen Vorsatz, ohne daß Leidenschaft und Begierde dabei ist, und wenn sie im Affekt begriffen sind, so fassen sie keine Vorsätze, sondern halten dagegen Stand. Ferner: Begierde und Leidenschaft ist stets mit Unlust verbunden, einen Vorsatz aber fassen wir oft auch ohne das Gefühl der Unlust. — Allein auch Wunsch und Vorsatz sind nicht identisch; einen Wunsch hat man oft ja auch nach Unmöglichem, wenn man weiß, daß es unmöglich ist, z. B. nach Herrschaft über die ganze Welt, nach Leben ohne Ende u. s. f., dagegen einen Vorsatz faßt man nicht, wenn man weiß, daß er unmöglich zu erreichen ist, überhaupt setzt man sich das nicht vor, was man — wenn auch für möglich — doch nicht für etwas hält, dessen Ausführung ganz von uns abhängt. So viel ist also klar, daß das Vorsätzliche zu dem gehören muß, was vom Subjekt abhängt. Ebenso klar ist aber auch, daß der Vorsatz keine Meinung, überhaupt keine Vorstellung ist. Denn das Vorsätzliche ist ja, wie bemerkt, etwas vom Subjekt Abhängiges, nun stellen wir uns aber oft etwas vor, was nicht von uns abhängt, z. B. daß die Diagonale commensurabel sei. Ferner kann man vom Vorsatz nicht sagen, daß er wahr oder falsch sei, oder die Meinung über die von uns abhängigen Gegenstände des Handelns, wornach wir glauben, daß wir etwas thun oder nicht thun müssen. Dieß ist nun der Meinung und dem Wunsch gemeinsam: denn niemand setzt sich ein Ziel vor, sondern er setzt sich das vor, was zum Ziel führt; ich meine

z. B., niemand setzt sich vor gesund zu sein, sondern spazieren zu gehen oder zu sitzen, um gesund zu sein; er setzt sich nicht vor, glücklich zu sein, sondern etwas zu erwerben oder zu wagen, um glücklich zu sein; überhaupt macht sich das Subjekt, welches einen Vorsatz faßt, immer klar, was es sich vorsetzt und zu welchem Zweck: das letztere ist ein Anderes, um dessen willen es den Vorsatz faßt, das erstere ist das Was, was eben Inhalt des Vorsatzes ist um eines Andern willen. Der Wunsch aber geht ganz besonders auf den Zweck, der Wünschende stellt sich vor, daß er gesund, resp. glücklich sein müsse. So ergibt sich also hieraus, daß der Vorsatz etwas Anderes ist, als die Meinung und als der Wunsch; Wünschen und Meinen beziehen sich ganz besonders auf den Zweck, der Vorsatz aber nicht. Man sieht also, daß der Vorsatz weder Wunsch ist noch Meinung noch überhaupt Vorstellung; aber wie unterscheidet er sich von diesen Begriffen und wie verhält er sich zum Freiwilligen? Mit der Beantwortung dieser Fragen wird zugleich auch der Begriff des Vorsatzes selbst klar werden.

Zu dem, was sowohl sein als nicht sein kann, gehört einmal das, was von der Art ist, daß wir darüber eine Berathung und Ueberlegung anstellen können, sodann solches, wobei dieß nicht thunlich ist. Manches ist nemlich so, daß es sein und nicht sein kann, aber das Werden desselben hängt nicht von uns ab, sondern es entsteht entweder von Natur oder aus andern Gründen, und darüber eine Berathung anzustellen wird niemand einfallen, es müßte ihm denn nur unbekannt sein, wie es sich mit der Sache verhält. Diejenigen Dinge aber, in Betreff deren nicht bloß gilt, daß sie sein oder nicht sein können, sondern auch, daß die Menschen darüber sich berathen können, — diese sind von der Art, daß es von uns abhängt, ob wir sie ausführen oder nicht. Daher wir denn keine Berathung anstellen über das, was in Indien vorgeht, sowenig als darüber, wie die Quadratur des Cirkels zu Stand gebracht werden könnte: hievon hängt das erstere nicht von uns ab, das letztere ist überhaupt nicht Gegenstand des Handelns. Allein wir berathen uns auch nicht über

alles das, was von uns abhängt und Gegenstand des Handelns ist. Woraus auch erhellt, daß der Vorsatz auch nicht schlechthin Vorstellung ist. Aber das Vorsätzliche, die Gegenstände des Handelns gehören zu dem, was von uns abhängt. Darum kann man auch fragen, wie es denn komme, daß die Aerzte sich berathen über das, was ihre Wissenschaft ausmacht, die Grammatiker aber nicht? Der Grund liegt darin, daß in der Heilkunde die beiden überhaupt zu unterscheidenden Arten von Irrthum vorkommen, — sofern der Irrthum entweder auf der Seite des Schließens liegt, oder in der auf die sinnliche Wahrnehmung begründeten Ausführung, — während auf dem grammatischen Gebiet der Irrthum nur in der auf die Wahrnehmung begründeten Ausführung liegt, und wenn man diese untersuchen wollte, so müßte man in's Endlose gehen.

Da nun also der Vorsatz weder eine Meinung noch ein Wunsch ist, dieses beides für sich genommen, noch auch beides, (der Vorsatz ist nemlich nie etwas Plötzliches, wohl aber das Handeln und Wünschen), so ist er wohl etwas aus beiden Zusammengesetztes; denn beides findet sich ja bei dem, welcher einen Vorsatz faßt. Das Nähere über diese Zusammensetzung ist aber nun zu untersuchen. Gewissermaßen weist schon der Name deutlich darauf hin. Der Vorsatz ist nemlich eine Art von Satz oder Setzen, aber nicht ein Setzen schlechthin, sondern ein Setzen des einen vor dem andern; dieß aber ist nicht möglich ohne Betrachtung und Ueberlegung. So muß also der Vorsatz beruhen auf einer mit Ueberlegung verbundenen Meinung. Was nun das Ziel oder den Zweck betrifft, so ist dieß für niemand Gegenstand der Ueberlegung, vielmehr steht dieß immer schon fest, sondern Gegenstand der Ueberlegung ist das, was zum Zwecke hinführt, ob nemlich dieses oder jenes dazu geeignet ist, oder — wenn darüber schon eine Entscheidung getroffen ist — wie es nun in's Werk gesetzt werden soll. Diese Ueberlegung dauert aber immer so lang, bis wir das Princip, von welchem das zu Bewirkende ausgeht, auf uns selber zurückgeführt haben. Wenn nun niemand einen Vorsatz faßt, ohne sich dazu vorbereitet und ohne überlegt zu haben, ob die Sache gut oder schlecht ist,

wenn man ferner dasjenige wünscht, was zum Ziel führt und sowohl an sich ausgeführt oder nicht ausgeführt werden kann, als auch von uns abhängt, so ist klar, daß der Vorsatz ein mit Ueberlegung verbundenes Begehren des von uns Abhängigen ist. Was wir nemlich uns vorsetzen, das wünschen wir auch immer, aber umgekehrt setzen wir uns nicht immer das vor, was wir wünschen. Wenn ich sage „mit Ueberlegung verbunden", so ist damit gesagt, daß Anfang und Ursache dabei die Ueberlegung ist und daß das Begehren auf der Ueberlegung beruht. Daher gibt es einen Vorsatz weder bei den übrigen lebenden Wesen, noch in jedem Alter, noch bei jedem Menschen, auch wenn er das gehörige Alter hat; so wenig als das Ueberlegen oder die Vorstellung des Warum; und während ein Vorstellen darüber, ob etwas gethan werden muß oder nicht, ganz wohl bei Vielen sich finden kann, so ist dieß nicht mehr der Fall, wo es sich um ein durch vernünftiges Denken vermitteltes Vorstellen handelt. Es besteht nemlich das Vermögen der Seele zur Ueberlegung eben in dem Vermögen, eine Ursache zu betrachten. Das Warum gehört nemlich zu den Ursachen, und so ist die Frage nach dem Warum eine Frage nach der Ursache; Ursache nennen wir ja eben das, um dessen willen etwas ist oder geschieht; z. B. das Herbeitragen der Dinge ist Ursache des Gehens, wenn man eben geht um etwas herbeizutragen. Daraus folgt, daß Ueberlegung da nicht stattfinden kann, wo kein Ziel vorhanden ist.

Also: da man das, dessen Thun oder Nichtthun von uns selber abhängt, freiwillig thut resp. nicht thut, wenn man es nach eigenem Entschluß und nicht etwa ohne klares Bewußtsein thut resp. nicht thut, da man ferner vieles derartige thut ohne vorhergehende Ueberlegung und Erwägung, so folgt daraus nothwendig, daß alles Vorsätzliche freiwillig ist, nicht aber alles Freiwillige vorsätzlich, und daß alles auf Vorsatz Beruhende freiwillig ist, nicht aber alles Freiwillige auf einem Vorsatz beruht. Zugleich ist hieraus klar, daß es eine ganz richtige Bestimmung ist, wenn man die Affektionen theils als freiwillige, theils als unfreiwillige, theils als aus Vorbedacht hervorgehende bestimmt; wenn solche Bestimmungen auch nicht ganz genau sind, so nähern sie

sich doch der Wahrheit mehr oder weniger. Doch werden wir darüber bei der Untersuchung des Gerechten noch weiter sprechen [1]); zunächst ist klar, daß der Vorsatz weder schlechthin ein Wunsch, noch eine Meinung ist, sondern Meinung und Begehren, sobald diese auf Grund der Ueberlegung eine Verbindung eingegangen haben.

Wer nun überlegt, der überlegt immer um eines Gegenstands willen, der Ueberlegende hat stets ein Ziel, auf welches er das Zweckmäßige bezieht; niemand aber überlegt in Betreff des Ziels selbst, vielmehr ist dieß Ausgangspunkt und Voraussetzung, wie es in den theoretischen Wissenschaften Voraussetzungen gibt, worüber oben [2]) gleich anfangs in der Kürze, in der Analytik aber ausführlich gehandelt worden ist; dagegen bezieht sich die Erwägung auf das, was zum Ziele führt, und ist immer mit Methode verbunden oder ohne Methode, wie z. B. wenn man überlegt, ob man Krieg führen soll oder nicht. An der Spitze aber steht eben als Vorausgehendes das Warum, d. h. der Zweck, das Ziel, z. B. Reichthum oder Lust oder was nun sonst gerade der Zweck sein mag. Der Ueberlegende überlegt nemlich, ob seine Erwägung wirklich auf den Zweck begründet ist, was dabei förderlich ist um die Sache auf das Subjekt zurückzuführen, oder wie er selbst zum Ziel gelangen kann. Das Ziel aber ist seiner Natur nach immer ein Gut, sowie dasjenige, worüber man im einzelnen eine Ueberlegung anstellt, wie z. B. ein Arzt überlegen kann, ob er eine Arznei reichen, der Feldherr, wo er ein Lager schlagen soll: für diese ist der Zweck das schlechthin beste Gut, in widernatürlicher, verkehrter Weise aber ist der Zweck nicht ein wirkliches Gut, sondern nur das scheinbar Gute. Der Grund hievon liegt darin, daß die Dinge theilweise nicht zu etwas Anderem gebraucht werden können, als wozu sie von Natur bestimmt sind, wie z. B. das Gesicht; denn es ist nicht möglich etwas zu sehen, ohne den Gesichtssinn, noch etwas zu hören, ohne den Gehörsinn; — wohl aber kann man

[1]) IV 10 = Eth. Nic. V 10.
[2]) I. 2.

in wiſſenſchaftlicher Weiſe etwas thun auch wofür es keine Wiſſenſchaft gibt. Es bezieht ſich nemlich dieſelbe Wiſſenſchaft auf Geſundheit und Krankheit nicht in derſelben Weiſe, ſondern ſie behandelt die Geſundheit als das Naturgemäße, die Krankheit als das Naturwidrige. Ebenſo bezieht ſich auch der Wunſch in natürlicher Weiſe auf das Gute, in naturwidriger Weiſe aber auch auf das Uebel und man wünſcht zwar von Natur das Gute, wider die Natur aber und in verkehrter Weiſe auch das Uebel. Indeß iſt die Verderbniß und die Verkehrung immer gerichtet nicht auf das nächſte Beſte, ſondern auf das Entgegengeſetzte und das Mittlere, denn aus dieſen kann man nicht herauskommen, wie ja auch der Irrthum nicht auf das nächſte Beſte gerichtet iſt, ſondern auf das Entgegengeſetzte, ſoweit es ein ſolches gibt, und zwar auf dasjenige Entgegengeſetzte, welches nach Maßgabe der Wiſſenſchaft entgegengeſetzt iſt; ſo muß denn auch der Irrthum und der Vorſatz von der Mitte aus dem Entgegengeſetzten zugewendet ſein. Entgegengeſetzt aber iſt dem Mittleren einerſeits das Zuviel, andrerſeits das Zuwenig. Urſache davon iſt das Angenehme und das Unangenehme; es verhält ſich nemlich ſo, daß der Seele das Angenehme als gut erſcheint, und das Angenehmere als beſſer, dagegen das Unangenehme als übel und das Unangenehmere als übler. Alſo iſt auch hieraus erſichtlich, daß die Tugend und das Laſter es mit der Luſt und der Unluſt zu thun haben. Sie beziehen ſich nemlich auf das, was Gegenſtand des Vorſatzes iſt, der Vorſatz aber hat es zu thun mit dem Guten, dem Uebel und dem, was als ſolches erſcheint, dazu gehört aber von Natur die Luſt und die Unluſt. Alſo, da die ſittliche Tugend an ſich eine Mitte iſt und es durchaus mit Luſt und Unluſt zu thun hat, während das Laſter in einem Zuviel und Zuwenig beſteht und zwar in Beziehung auf dieſelben Dinge, mit welchen es die Tugend zu thun hat, ſo folgt daraus nothwendig, daß die ſittliche Tugend ein Verhalten iſt, welches im Angenehmen und Unangenehmen die für das Subjekt geltende Mitte ſich vorſetzt, ſoweit nemlich von einer qualitativen Beſtimmung des ſittlichen Weſens in Verbindung mit Luſt oder Unluſt die Rede iſt: denn mit einer ſolchen

Bestimmung hat z. B. der Umstand nichts zu thun, daß Einer das Süße oder das Bittere liebt.

Eilftes Kapitel.

Verhältniß der sittlichen Tugend zu der intellektuellen Thätigkeit.

Nach diesen Bestimmungen haben wir davon zu reden, ob die Tugend es ist, welche macht, daß der Vorsatz frei von Irrthum und das Ziel richtig ist, so daß also der Vorsatz auf das rechte Ziel gerichtet ist, oder ob es die Vernunft ist, wie Manche annehmen. Dieß ist aber die Mäßigkeit: denn von dieser kommt keine Verderbniß der Vernunft. Aber zwischen Tugend und Mäßigkeit ist zu unterscheiden. Darüber ist nachher zu reden, denn hier ist der Grund dafür zu suchen, daß Manche der Ansicht sind, die Tugend begründe die Richtigkeit der Vernunft. Aber die Mäßigkeit ist nicht geradezu = Tugend [1]), wohl aber gehört sie zu dem Lobenswerthen. Doch wollen wir vorher einige Fragen aufwerfen. Es ist nemlich möglich, daß das Ziel richtig ist, während der Fehler in dem liegt, was zum Ziel führen soll; es ist aber auch möglich, daß das Ziel verfehlt ist, während das zum Ziel Führende richtig bestimmt ist; und es ist möglich, daß keines von beiden richtig ist. Ist nun die Tugend Urheberin des Ziels oder der dazu führenden Mittel? Wir nehmen entschieden an, daß sie Urheberin des Ziels ist, weil dazu keine Ueberlegung oder vernünftige Erwägung nöthig ist, dieß vielmehr, wie ein Princip, als Voraussetzung vorhanden sein muß. Ein Arzt z. B. fragt nicht, ob der Kranke gesund sein soll oder nicht, sondern ob er spazierengehen soll oder nicht, der Gymnastiker fragt nicht, ob man eine gute Constitution haben soll oder nicht, sondern ob man ringen soll oder nicht. So hat es auch keine andre Wissenschaft unmittelbar mit dem Zweck zu thun; wie nemlich für die theoretischen Wissenschaften die Principien Voraussetzungen sind, so ist für die hervorbringenden Wissen-

[1]) Vielleicht: ἡ ἐγκρ. οὐ μὲν τοιοῦτον ꝛc.

schaften der Endzweck Princip und Voraussetzung: „da das und das gesund sein soll, so muß das und das geschehen, wenn jenes sein soll", wie es theoretisch lautet: „wenn das Dreieck zwei rechte Winkel hat, so muß das und das sein". Für das Denken nun ist der Endzweck Princip, für das Handeln aber die Vollendung des Denkens. Wenn nun der Grund von jeder Richtigkeit entweder in der Vernunft oder in der Tugend zu suchen ist, und wenn ferner die Vernunft nicht der Grund ist, so stellt sich heraus, daß die Richtigkeit des Zwecks auf der Tugend beruht, nicht aber die Richtigkeit dessen, was zum Zweck hinführt. Zweck aber ist das Warum; denn jeder Vorsatz hat einen Gegenstand und ein Warum. Das Warum nun ist das Mittlere, dessen Grund in der Tugend liegt, welche sich das Warum vorsetzt. Aber der Vorsatz bezieht sich nicht unmittelbar auf das Warum, sondern auf das, was zu demselben führt. Die Erreichung dessen nun, was man um des Endzwecks willen thun muß, gehört einem andern Vermögen [1]) an; davon aber, daß der Endzweck des Vorsatzes richtig ist, ist der Grund in der Tugend zu suchen. Und daher kommt es, daß wir die sittliche Qualität eines Individuums nach dem Vorsatz beurtheilen, d. h. nach dem, um dessen willen es handelt, nicht nach dem, was es thut. Ebenso bestimmt auch das Laster den Vorsatz um des Entgegengesetzten willen. Wenn also jemand, dem es frei steht das Gute zu thun und das Böse zu lassen, das Gegentheil thut, so ist offenbar ein solcher Mensch nicht tugendhaft. Daraus ergibt sich, daß sowohl das Laster als die Tugend etwas Freiwilliges ist, denn es ist kein Muß vorhanden, das Schlechte zu thun. Deßwegen ist auch das Laster tadelnswerth und die Tugend lobenswerth, denn das unfreiwillige Schlechte und Ueble ist nicht tadelnswerth, noch das unfreiwillige Gute lobenswerth, sondern nur das freiwillige. Ferner bei dem Lob und Tadel sehen wir jederzeit auf den Vorsatz in erster Linie, nicht auf die Handlungen. Freilich ist die wirkliche Bethätigung der Tugend vorzüglicher als der bloße Vorsatz, weil man Schlechtes auch

[1]) S. V. 13 = Eth. Nic. VI. 13.

gezwungen thut, während es niemand ſich vorſetzt. Ein weiterer Grund, weßhalb wir uns oft genöthigt ſehen, den Charakter eines Menſchen nach ſeinen Handlungen zu beurtheilen, iſt der, daß es nicht leicht iſt, den Vorſatz zu erkennen. Alſo vorzüglicher iſt die wirkliche Bethätigung, lobenswerther aber der Vorſatz. Dieß folgt aus unſern Vorausſetzungen und ſtimmt auch mit der täglichen Erfahrung überein.

Drittes Buch.

Erstes Kapitel.

Von der Tapferkeit.

Es ist nun im allgemeinen dargelegt worden, daß jede Tugend ein gewisses mittleres Verhalten ist und zwar verbunden mit einem Vorsatz, daß das Gegentheil davon das betreffende Laster ist, ferner haben wir gezeigt, worin diese Tugenden und Laster bestehen. Nun wollen wir diese letzteren im einzelnen der Reihe nach behandeln und zuerst sprechen von der Tapferkeit oder vom Muth.

Man nimmt wohl im allgemeinen an, daß der Tapfere es zu thun hat mit den Empfindungen der Furcht, und daß die Tapferkeit in die Reihe der Tugenden gehört. Nun haben wir oben in unsrer Uebersicht[1]) Verwegenheit und Furcht als Gegensätze bezeichnet; in der That kann man ja von diesen beiden sagen, daß sie einander gegenüberstehen. Daraus ergibt sich, daß auch diejenigen, welche nach diesen Eigenschaften benannt werden, in derselben Weise einander gegenüberstehen werden, also der Feige, (denn dieser hat seinen Namen davon, daß er mehr Furcht hat als er haben soll, und daß er weniger Zuversicht hat als er haben soll) — und der Verwegene: denn auch der letztere hat seinen Namen davon, daß er seinem Charakter nach weniger Furcht hat als er haben soll und mehr Zuversicht, als

[1]) II. 8.

er haben soll. Daher denn auch die Verwandtschaft der Namen, denn der Verwegene hat seinen Namen eben von der Verwegenheit [1]). Da nun also die Tapferkeit das beste Verhalten ist in Beziehung auf die Empfindungen der Furcht und der Zuversicht, und da man einerseits nicht sein soll wie der Verwegene, (denn dieser thut auf der einen Seite zu wenig, auf der andern zu viel) noch wie der Feige, (bei diesem ist dasselbe der Fall, nur nicht in derselben Richtung, sondern in der entgegengesetzten: denn dieser thut in der Zuversicht zu wenig und in der Furcht zu viel), — so ergibt sich hieraus, daß dasjenige Verhalten, welches die Mitte hält zwischen Verwegenheit und Feigheit, eben die Tapferkeit ist; denn diese ist das beste Verhalten. Nun nimmt man an, daß der Tapfere gewöhnlich furchtlos ist, der Feige aber geneigt zur Furcht, und daß der letztere Vieles und Weniges, Großes und Kleines fürchtet, und zwar in hohem Grad und sogleich, während der erstere im Gegentheil sich entweder gar nicht fürchet oder doch nur in geringem Grad, mit Widerstreben, in seltenen Fällen und vor etwas Gewaltigem; der letztere hält Stand gegen das in hohem Grad Furchtbare, der erstere nicht einmal gegen das in geringem Grad Furchtbare. Was sind nun das für Dinge, gegen welche der Tapfere Stand hält? Erstens fragt sich: sind sie furchtbar für ihn selbst oder für einen Andern? Sind sie für einen Andern furchtbar, so brauchte man vor dem Tapferen keinen sonderlichen Respekt zu haben; sind sie aber furchtbar für ihn selbst, so sind sie für ihn bedeutend und umfassend und furchtbar ist nun für jeden das, was Furcht in ihm hervorbringt, also wenn es in hohem Grad furchtbar ist, so wird die Furcht stark sein, wenn in geringem Grad, schwach. Daraus ergibt sich, daß der Tapfere große und umfassende Empfindungen der Furcht hätte; wir haben aber im Gegentheil angenommen, daß die Tapferkeit Furchtlosigkeit hervorbringe, die letztere aber darin bestehe, daß man sich vor Nichts oder vor Wenigem fürchte, und in geringem Grad und mit Widerstreben. Indessen mag auf die Benennung „furchtbar“

[1]) Im Deutschen würden wir es eher umkehren.

das gleiche zutreffen wie auf „angenehm“ und „gut“, daß es nemlich in doppeltem Sinn gebraucht wird. Manches nemlich ist schlechthin gut und angenehm, Manches aber nur für den und jenen, nicht aber schlechthin, sondern im Gegentheil für Manche schlecht und unangenehm, was z. B. für die Schlechten nützlich ist oder was den Kindern als solchen angenehm ist. Ebenso ist auch das Furchtbare theils schlechthin furchtbar, theils nur für gewisse Leute. Diejenigen Dinge nun, die der Feige als solcher fürchtet, sind theils für niemand furchtbar, theils nur in geringem Grad, dagegen nennen wir schlechthin furchtbar das, was für die Meisten furchtbar ist und was furchtbar ist für die menschliche Natur. Der Tapfere aber hält sich diesen Dingen gegenüber furchtlos und hält Stand gegen dasjenige Furchtbare, was für ihn in gewisser Beziehung furchtbar ist, in gewisser Beziehung aber nicht, nemlich furchtbar für ihn als Menschen, nicht furchtbar aber oder nur in geringem Grad furchtbar für ihn als tapferen Menschen; objektiv aber ist das Betreffende furchtbar, weil es eben für die Meisten furchtbar ist. Darum wird auch dieses Verhalten gelobt, denn es ist ähnlich wie das Verhalten des Starken und Gesunden. Denn auch diese werden so bezeichnet, nicht weil der Starke von keiner Anstrengung, der Gesunde von keinem Zuviel mitgenommen wird, sondern deßwegen, weil sie von dem, was für die gewöhnlichen Menschen, für die Meisten angreifend ist, nicht angegriffen werden, und zwar entweder gar nicht oder doch nur in geringem Grad; die Kränklichen, die Schwächlichen, die Feigen werden afficirt auch von solchen Affektionen, welche Allen gemeinsam sind, aber schneller und stärker als die Meisten, während [1]) die Andern durch dasjenige, was die Meisten afficirt, gar nicht oder nur in geringem Grad afficirt werden.

Es ist nun die Frage, ob für den Tapferen gar nichts furchtbar ist, ob er überhaupt keine Furcht empfindet. Allein es ist dieß doch wohl möglich in der oben angegebenen Weise [2]).

---

[1]) Statt *καὶ ἔτι* etwa *ἐκεῖνοι δ'* zu lesen.
[2]) S. II. 3.

Die Tapferkeit besteht nemlich darin, daß man der Vernunft folgt, die Vernunft aber gebietet, das Gute zum Vorsatz zu nehmen. Daher denn auch ein Mensch, welcher nicht um des Guten willen das Furchtbare erträgt, entweder verrückt oder verwegen ist; wer es aber thut um des Guten willen, der allein ist furchtlos und tapfer. Der Feige nun fürchtet auch das, was er nicht fürchten sollte, der Verwegene zeigt Zuversicht auch gegenüber von Dingen, wo er es nicht sollte; der Tapfere verhält sich in beiden Richtungen so wie er soll, und in sofern steht er in der Mitte. Er zeigt nemlich Zuversicht und Furcht, wo die Vernunft es ihm gebietet. Die Vernunft aber gebietet nicht Stand zu halten gegen das, was in besonders hohem Grad schmerzlich und verderblich ist, sofern es nicht sittlich gut ist. Also der Verwegene zeigt Zuversicht, auch wenn die Vernunft es nicht gebietet, der Feige zeigt keine Zuversicht, auch wo die Vernunft es gebietet, der Tapfere allein zeigt Zuversicht nach den Vorschriften der Vernunft.

Man kann nun fünferlei Arten von Tapferkeit unterscheiden, die unter sich verwandt sind: die Gegenstände nemlich, welchen gegenüber sie Stand halten, sind dieselben, nicht aber die Motive, weßhalb sie es thun. Erstens die politische, bürgerliche Tapferkeit; dieß ist diejenige, welche auf dem Ehrgefühl beruht. Zweitens die Tapferkeit des Kriegers: diese beruht auf Erfahrung und auf der Kenntniß — nicht, wie Sokrates meinte, der Gefahren selbst, sondern dessen, was gegen die Gefahren schützt; — drittens die Tapferkeit, welche auf Mangel an Erfahrung und auf Unwissenheit beruht, wodurch die Kinder und die Wahnsinnigen angetrieben werden, dem, was auf sie losfährt, Stand zu halten und Schlangen zu berühren; — eine vierte Art ist die, welche auf der Hoffnung beruht, sofern nemlich die, die oft Glück gehabt haben, den Gefahren Stand halten, ebenso wie auch die Trunkenen: denn der Wein erfüllt mit guten Hoffnungen; — endlich eine Tapferkeit, welche auf vernunftlosem Affekt beruht, wie z. B. auf Verliebtheit und Zorn; wer nemlich verliebt ist, ist eher verwegen als feig und stellt sich vielen Gefahren entgegen, wie z. B. der, welcher in Metapont den

Tyrannen tödtete und der Held[1]) der kretischen Sage; ebenso ist es beim Zorn und der Leidenschaft, denn diese raubt die ruhige Besinnung. Deßhalb scheinen auch die wilden Thiere tapfer zu sein, während sie es nicht sind; sie sind nemlich tapfer, wenn sie außer sich gerathen, sonst aber haben sie nichts derart, gerade wie die Verwegenen. Indessen entspricht die Tapferkeit der Leidenschaft am meisten der Natur. Denn die Leidenschaft ist etwas Unbezwingliches, weßhalb auch die Knaben am tapfersten kämpfen. Dagegen die bürgerliche Tapferkeit beruht auf dem Gesetz. — In Wirklichkeit ist keine von diesen Arten die eigentliche Tapferkeit, doch sind alle diese Motive nützlich, um in der Gefahr Muth einzuflößen.

Damit haben wir uns im allgemeinen über das Furchtbare ausgesprochen, es wird aber gut sein, noch genauere Bestimmungen zu geben. Im allgemeinen bezeichnet man als furchtbar das, was geeignet ist, Furcht hervorzubringen. Derart aber ist das, was eine vernichtende Unlust hervorzubringen scheint; bei dem Andern nemlich, was mit irgend einer andern Unlust verbunden ist, wird wohl auch eine andere Unlust, eine andere Affektion entstehen, nicht aber Furcht, wie z. B. wenn Einer etwa voraussieht, daß er die Unlust empfinden wird, welche die Neidischen empfinden, oder die Eifersüchtigen, oder die, welche sich schämen. Vielmehr Furcht entsteht nur da, wo die genannte Unlust bevorzustehen scheint, diejenige nemlich, die ihrer Natur nach geeignet ist, dem Leben ein Ende zu machen. Daher kommt es auch, daß Manche, welche sonst sehr weichlich sind, in manchen Lagen sich tapfer zeigen und Manche, die sonst hart und standhaft sind, sich feig erweisen. In der That scheint es das eigenthümliche Wesen der Tapferkeit zu sein, daß sie, wo es sich um den Tod und die mit diesem verbundene Unlust handelt, ein gewisses Verhalten beobachtet. Ist nemlich ein Mensch so angelegt, daß er gegenüber der Hitze, der Kälte und derartigen Ursachen der Unlust sich ausdauernd zeigt, also gegenüber von

[1]) Vielleicht ist Theseus gemeint. Von dem in Metapont ist nichts bekannt, vielleicht eine Verwechslung.

Dingen, welche, wie die Vernunft ſagt, ohne Gefahr ſind, während er dagegen gegenüber dem Tod weichlich und ängſtlich iſt, und zwar aus keinem andern Grund, als weil es ſich hier um das Aufhören des Lebens handelt, — und iſt dagegen ein Anderer gegenüber jenen erſtgenannten Dingen weichlich, dem Tod gegenüber aber feſt, ſo wird man den erſteren feig nennen müſſen, den letzteren aber tapfer. Die Gefahr kommt nemlich bei dem Furchtbaren erſt dann in Betracht, wenn das, was eine ſolche Vernichtung des Lebens hervorbringen kann, nahe iſt. Gefahr tritt erſt dann hervor, wenn dieſes Vernichtende nahe zu ſein ſcheint. Alſo das Furchtbare, mit welchem es nach unſerer Anſicht der Tapfere zu thun hat, iſt hienach das, was eine vernichtende Unluſt hervorzubringen ſcheint, dieſes muß jedoch in der Nähe ſein, nicht in der Ferne, und es muß ſo bedeutend ſein oder ſcheinen, daß es zu dem Subjekt im richtigen Verhältniß ſteht. Manches nemlich muß jedem Menſchen furchtbar ſcheinen und Unruhe verurſachen; denn es iſt ja wohl möglich, daß, wie Kaltes, Heißes und einige andere Einflüſſe für uns und die Beſchaffenheit des menſchlichen Körpers zu mächtig ſind, daß daſſelbe der Fall iſt auch bei den die Seele berührenden Affektionen. Was nun die Feigen und die Verwegenen betrifft, ſo ſind dieſe in einer Täuſchung begriffen, woran ihr eigenes Verhalten ſchuld iſt; dem Feigen nemlich ſcheint das, was nicht furchtbar iſt, furchtbar zu ſein, und was in geringem Grad furchtbar iſt, ſcheint ihm höchſt furchtbar, während der Verwegene im Gegentheil gegenüber dem Furchtbaren zuverſichtlich iſt und das ſehr Furchtbare für wenig furchtbar hält; der Tapfere dagegen faßt beides ſo auf, wie es in Wirklichkeit iſt. Wenn daher jemand das Furchtbare aus Unwiſſenheit erträgt, ſo iſt er deßwegen nicht tapfer, wie z. B. wenn einer im Wahnſinn den herabfahrenden Blitzen Stand hält, ebenſowenig, wenn er zwar die Größe der Gefahr kennt, aber in der Leidenſchaft ihr Stand hält, wie die Kelten, welche mit den Waffen in der Hand den Fluthen entgegengehen, wie denn überhaupt die Tapferkeit der Barbaren mit der Leidenſchaft Hand in Hand geht. Manche harren auch noch wegen anderer Empfindungen der Luſt aus,

denn auch die Leidenschaft enthält eine gewisse Lust, sofern sie die Hoffnung auf Rache in sich schließt; aber dennoch kann man einen Menschen nicht tapfer nennen, der um dieser Lust oder um einer andern willen, oder um einer größeren Unlust zu entgehen, den Tod auf sich nimmt. Denn wenn das Sterben mit Lust verbunden wäre, so würden die Unmäßigen oft sterben, um ihre unmäßigen Gelüste zu befriedigen, wie auch so, da doch das Sterben selber keine Lust erweckt, sondern nur das, was den Tod hervorbringt, Viele durch Unmäßigkeit dem Tod verfallen, obgleich sie wissen, wie es ist, und von diesen allen kann man keinen als tapfer bezeichnen, wenn er auch noch so bereit wäre zu sterben. Ebensowenig ist ein Mensch tapfer, der stirbt, um sich jeder Anstrengung zu entziehen, was ja oft geschieht; wie denn auch Agathon [1]) sagt:

„Die Schlechten, die der Mühe nicht gewachsen sind,
Begehren wohl zu sterben;"

und so lassen auch die Dichter den Chiron in der Sage wegen der Schmerzen, die seine Wunde ihm bereitet, den Wunsch aussprechen, daß er doch sterben möchte; er war nemlich unsterblich. Aehnlich verhält es sich auch mit denjenigen, welche auf Grund der Erfahrung den Gefahren standhalten, wie denn dieser Beweggrund im Krieg bei den Meisten maßgebend ist. Es trifft hier gerade das Gegentheil zu von der Meinung des Sokrates, daß die Tapferkeit ein Wissen sei. Denn die, welche auf die Mastbäume hinaufzusteigen verstehen, haben ihre Zuversicht nicht deßhalb, weil sie das Furchtbare daran kennen, sondern deßwegen, weil sie wissen, was sie gegen die Gefahr schützt; und der Grund, weßhalb die Soldaten mehr Zuversicht im Kampfe zeigen, ist nicht Tapferkeit. Sonst müßte auch die Stärke und der Reichthum eine Tapferkeit sein nach dem Wort des Theognis [2]):

„Jeglicher Mann, dem die Hände die Armuth bindet" u. s. w.

Allerdings zeigen Manche, die eigentlich feig sind, dennoch oft

[1]) Athenischer Tragiker, etwas jünger als Euripides.
[2]) S. Theogn. 177 f.

Muth auf Grund der Erfahrung, der Grund liegt aber einfach darin, daß sie an das Vorhandensein einer Gefahr gar nicht glauben, weil sie ja wissen, was sie dagegen schützt. Der Beweis hiefür liegt darin, daß sie keinen Muth zeigen, sobald sie kein Schutzmittel kennen, sondern das Furchtbare ihnen unmittelbar auf den Leib rückt. Von allen diesen Motiven ist das des Ehrgefühls, der Scham, noch am meisten der Tapferkeit verwandt, wie auch Homer sagt, Hektor habe der ihm von Achilleus drohenden Gefahr standgehalten, weil

„Hektor'n erfaßte die Scham,"

und:

„Schande wird über mich dann zuerst Polydamas bringen" [1]).

Dieses letztere ist die bürgerliche, politische Tapferkeit. Die wahre Tapferkeit dagegen besteht weder in dieser letzteren, noch in irgend einer der aufgezählten Arten, sondern es findet nur eine Verwandtschaft statt, wie auch mit der Tapferkeit der Thiere, welche in der Wuth dem Streich entgegen stürzen. Das Motiv, weßhalb man in furchtbarer Lage standhalten muß, darf nemlich nicht liegen in der Erwartung von Schande, noch im Zorn, noch in der Meinung, daß man nicht um's Leben kommen werde, oder in dem Besitz von schützenden Mitteln; in allen diesen Fällen wird für das betreffende Subjekt eigentlich gar nichts Furchtbares vorhanden sein. Vielmehr da jede Tugend mit einem Vorsatz verbunden ist, (wie dieß zu verstehen ist, ist oben gesagt worden, es muß nemlich etwas da sein, um dessen willen die Tugend alles zu thun nöthigt, und dieses Etwas, der Zweck, ist das sittlich Gute) — so ist klar, daß auch die Tapferkeit, sofern sie eine Tugend ist, um eines Zweckes willen dazu treibt, dem Furchtbaren stand zu halten, also nicht auf Grund eines Nichtwissens, (im Gegentheil macht sie das Urtheil schärfer), noch um einer Lust willen, sondern mit Rücksicht auf das sittlich Gute; denn wenn das Warum nicht sittlich gut ist, sondern etwas Unsinniges, so hält sie nicht stand, das wäre ja schändlich.

[1]) Il. 22, 100. Das erste Citat findet sich nicht in unsrer Ilias; übrigens [illegible] falsche ungenaue oder ganz falsche Citate bei Arist. nicht ganz selten.

So haben wir denn in der obigen Ausführung wohl zur Genüge dargelegt, was dasjenige ist, worauf die Tapferkeit als ein mittleres Verhalten sich bezieht, zwischen welchen Extremen sie in der Mitte steht, was ihre Motive sind und welche Bedeutung das Furchtbare hat.

Zweites Kapitel.

Von der Mäßigung oder Selbstbeherrschung.

Hienach müssen wir die genaueren Bestimmungen aufstellen über die Selbstbeherrschung und Zügellosigkeit. Der letztere Ausdruck ist in mehrfacher Bedeutung zu verstehen. Es gehört dahin einmal das Verhalten dessen, der nicht gezügelt, nicht ärztlich behandelt ist, wie man „unbeschnitten" nennt, was nicht beschnitten ist, und zwar theils, was beschnitten werden kann, theils was nicht beschnitten werden kann; denn unter „unbeschnitten" versteht man bald, was gar nicht beschnitten werden kann, bald was zwar beschnitten werden kann, aber nicht beschnitten ist; ebenso ist es auch beim Zügellosen oder Ungezügelten, man nennt so bald das, was seiner Natur nach gar nicht gezügelt werden kann, bald das, was zwar gezügelt werden kann, aber nicht gezügelt ist in Beziehung auf Fehler, in Betreff deren der sich Beherrschende das richtige Verhalten beweist, — wie dieß bei den Kindern der Fall ist; die letztere Art von Zügellosigkeit ist ja diejenige, welche wir bei den Kindern im Auge haben. — Ferner heißen zügellos diejenigen, welche durch Zügelung schwer oder gar nicht zu heilen sind. Indem nun die Zügellosigkeit mehrere Bedeutungen hat, so ist klar, daß diese Arten auf gewisse Arten von Lust oder Unlust sich beziehen, und daß auf einem gewissen Verhalten zu diesen Arten ihr Unterschied sowohl unter einander, als auch gegenüber von anderen beruht; wir haben ja oben [1]) schon im einzelnen dargelegt, in wiefern wir den Ausdruck „Zügellosigkeit" in übergetragener Bedeutung gebrauchen. Diejenigen nemlich, welche aus Unempfindlichkeit zu denselben Arten von Lust

[1]) Wenn dieß auf II. 8 sich beziehen soll, so ist dort eine Lücke anzunehmen.

ſich ganz unbeweglich verhalten, werden bald unempfindlich genannt, bald mit andern Ausdrücken bezeichnet; dieſer letztere Zuſtand iſt aber nicht ſehr bekannt und begegnet uns nicht ſo leicht, weil die Menſchen im allgemeinen mehr nach der andern Seite hin fehlen und weil es allen angeboren iſt, für ſolche Arten der Luſt ſich empfänglich, reſp. ſchwach zu zeigen. Dahin gehören noch am meiſten die noch nicht von der Kultur beleckten Menſchen, welche in den Komödien auftreten und welche nicht einmal das Mäßige und das Nothwendige mit der Empfindung der Luſt in Verbindung zu bringen wiſſen.

Da nun der ſich ſelbſt Beherrſchende mit Empfindungen der Luſt es zu thun hat, ſo muß er es nothwendig auch mit den entſprechenden Begierden zu thun haben. Wir müſſen alſo fragen, was das für Begierden ſind. Die Selbſtbeherrſchung zeigt ſich nemlich nicht in Beziehung auf alle Begierden oder auf alle Empfindungen der Luſt, ſondern — nach der allgemeinen Anſicht — bei zweierlei Empfindungen, nemlich bei den Gegenſtänden des Geſchmackſinns und des Taſt- oder Gefühlsſinns, in Wirklichkeit aber nur bei dem Gegenſtand des Taſtſinns; die Selbſtbeherrſchung hat es nemlich nicht zu thun mit der Luſt am Schönen, welche durch den Geſichtsſinn vermittelt wird, ſofern nicht die Begierde nach Befriedigung der Sinnlichkeit dazu kommt, — oder mit der durch das Häßliche erregten Unluſt, ebenſowenig mit der durch's Gehör vermittelten Luſt, reſp. Unluſt am Melodiſchen, reſp. Unmelodiſchen, noch endlich mit der auf dem Geruchsſinn beruhenden Luſt oder Unluſt, welche durch gute oder ſchlechte Gerüche verurſacht wird. So ſpricht man auch nicht von Zügelloſigkeit in Beziehung darauf, daß jemand von ſolchen Eindrücken afficirt, reſp. nicht afficirt wird. Wenigſtens wenn jemand beim Anblick einer ſchönen Bildſäule, eines ſchönen Pferds, eines ſchönen Menſchen, oder beim Anhören eines ſchönen Geſangs nicht mehr eſſen oder trinken oder auf geſchlechtlichen Genuß verzichten wollte, und nur immer das Schöne anzuſehen und den Geſang anzuhören begehrte, ſo würde man ihn nicht als zügellos bezeichnen, ſo wenig als diejenigen, welche ſich von den Sirenen bezaubern ließen. Vielmehr finden die beiden Begriffe

ihre Anwendung nur auf die genannten zwei Arten von Sinnesempfindung, in Beziehung auf welche auch die andern Thiere allein eine Empfänglichkeit haben in Luſt und Unluſt, nemlich die Gegenſtände des Taſtſinns und des Geſchmackſinns. In Beziehung auf das Angenehme, welches durch die übrigen Sinne vermittelt wird, verhalten ſich alle Thiere ſo ziemlich in gleicher Weiſe unempfindlich, wie z. B. in Beziehung auf Melodie und Schönheit; es iſt ja offenbar ſo, daß die Betrachtung des Schönen oder die Anhörung des Melodiſchen an und für ſich keinen auch nur nennenswerthen Eindruck auf ſie macht, wenn nicht etwa etwas ganz Außerordentliches ſich dabei begibt. Ebenſowenig ſind ſie empfindlich für das Wohlriechende oder das Uebelriechende, obgleich ſie durchaus ſchärfere Sinne beſitzen; nur an denjenigen Gerüchen haben ſie Freude, welche in accidenteller Beziehung ergötzen, nicht aber an und für ſich. Unter letzterem Ausdruck verſtehe ich das, daß wir uns freuen, weil wir etwas hoffen oder an etwas uns erinnern, z. B. an Speiſe und Trank; in dieſem Fall iſt die Freude, welche wir empfinden, auf die Luſt an etwas Anderem begründet, nemlich auf die Luſt an Eſſen und Trinken; an und für ſich dagegen ſind z. B. die Gerüche der Blumen luſterregend. Daher iſt es eine ganz richtige Bemerkung, wenn Stratonikus [1]) ſagt, die Blumen duften ſchön, die Speiſen und dergl. angenehm. Ja auch bei dem, was Gegenſtand des Geſchmacks iſt, iſt es nicht jede Luſtempfindung, welche die Thiere entzückt, noch auch diejenige, welche vermittelſt der Spitze der Zunge empfunden wird, ſondern nur die, welche für die Kehle vorhanden iſt, und dieſe Empfindung iſt eigentlich mehr verwandt mit dem Taſten als dem Schmecken; daher denn auch die Feinſchmecker nicht eine lange Zunge ſich wünſchen, ſondern die Kehle eines Kranichs, wie z. B. Philoxenos, der Sohn des Eryxis. Wir müſſen alſo, um es kurz zu ſagen, der Zügelloſigkeit ihren Platz auf dem Gebiet des Taſtbaren anweiſen; ebenſo hat es denn auch der Zügelloſe mit den entſprechenden Luſtempfindungen zu thun. Denn die Weinſäuferei, die Gefräßigkeit, die Geilheit, die Feinſchmeckerei

[1]) Dichter und Citherſpieler von Athen.

und alles dergleichen hat es mit den genannten Empfindungen zu thun, und dieß sind ja die einzelnen Arten, in welche die Zügellosigkeit eingetheilt wird. Dagegen in Beziehung auf die Lustempfindungen, welche durch das Gesicht, das Gehör oder den Geruch vermittelt werden, wird niemand zügellos genannt, wenn er zu weit geht, sondern wenn wir die bezüglichen Fehler tadeln, so verbinden wir doch keine Schande damit, wie überhaupt bei dem, wobei es nicht eine Mäßigkeit gibt; die Unmäßigen aber sind nicht zügellos und auch nicht maßvoll. — Unempfindlich nun oder wie man ihn sonst nennen mag, ist der, welcher sich so verhält, daß er auch in den Dingen zu wenig thut, an welchen in der Regel alle Theil haben und Freude haben sollten; wer dagegen zu viel thut, ist zügellos. An solchen Dingen nemlich hat jedermann von Natur Freude und empfindet eine Begierde darnach, ohne deßwegen zügellos zu sein oder zu heißen; denn wenn man den betreffenden Gegenstand erlangt, thut man nicht zu viel in der Freude daran, und wenn man ihn nicht erlangt, nicht zuviel in der Betrübniß darüber. Aber auch der Vorwurf der Stumpfheit ist nicht zutreffend; denn man thut nicht zu wenig in der Freude oder Betrübniß, sondern eher zu viel.

Da es nun in diesen Dingen ein Zuviel und ein Zuwenig gibt, so gibt es offenbar auch ein mittleres Verhalten, und dieses ist das Beste und bildet zu dem Zuviel und dem Zuwenig den Gegensatz. Da nun die Selbstbeherrschung das beste Verhalten in Beziehung auf dasjenige ist, bei welchem es Zügellosigkeit gibt, so wird dasjenige mittlere Verhalten, welches sich auf die genannten angenehmen Sinnesempfindungen bezieht, die Selbstbeherrschung sein, als das Verhalten, welches zwischen Zügellosigkeit und Unempfindlichkeit in der Mitte steht; das Zuviel ist Zügellosigkeit, das Zuwenig hat entweder keinen besondern Namen oder muß man dafür die angegebenen Bezeichnungen verwenden. Eine genauere Ausführung über die Art der Lustempfindungen wird später [1]) noch nöthig sein, wenn wir über die Mäßigkeit und Unmäßigkeit reden.

---

[1]) VI, 6. Eth. Nic. VII, 6.

Drittes Kapitel.

Von der Gelassenheit.

In derselben Weise ist nun auch die Gelassenheit und die Heftigkeit zu bestimmen. Auch der Gelassene hat es ja, wie wir sehen, mit der Unlust zu thun, welche aus dem Zorn entspringt, sofern er derselben gegenüber ein gewisses Verhalten beobachtet. Nun haben wir oben in unserer Aufzählung den Zornmüthigen, Heftigen, Ungestümen (denn alle derartigen Bezeichnungen drücken Eine und dieselbe Gemüthsverfassung aus), den niedrig Gesinnten und den Unverständigen gegenübergestellt; denn die letzteren Namen gibt man doch in der Regel Solchen, welche nicht einmal da, wo sie es sollten, sich zum Zorn erregen, sondern sich gleichgiltig mit Füßen treten lassen und dem Hochmuth gegenüber sich noch demüthig anstellen. Die Empfindung der Unlust nemlich, welche wir Zorn nennen, schließt folgende Gegensätze in sich: das Rasche und Langsame, den geringeren Grad und den hohen Grad, das Nachhaltige und das Augenblickliche. Da nun, wie in den andern Fällen, so auch hier ein Zuviel und ein Zuwenig stattfindet (der Heftige ist nemlich von der Art, daß er zu rasch und zu stark und zu lang in Affekt geräth zu Zeiten und gegen Personen, wo es nicht sein sollte, und in zu vielen Fällen, während der niedrig Gesinnte den Gegensatz dazu bildet), — so muß es offenbar auch ein mittleres Verhalten zu der Ungleichheit geben. Sind nun jene beiden Arten des Verhaltens fehlerhaft, so muß offenbar das zwischen beiden in der Mitte stehende Verhalten das richtige sein: hier ist kein Zufrüh und kein Zuspät, kein Zornigwerden, wo es nicht sein sollte; da nun die Gelassenheit das beste Verhalten in Beziehung auf diese Affekte ist, so werden wir auch sie als ein mittleres Verhalten zu bezeichnen haben, und der Gelassene steht somit in der Mitte zwischen dem Heftigen und dem niedrig Gesinnten.

Viertes Kapitel.

Von der Freigebigkeit.

So ist nun auch die Hochsinnigkeit, das stattliche Auftreten und die Freigebigkeit eine Art von mittlerem Verhalten. Die Freigebigkeit bewegt sich auf dem Gebiet des Erwerbs und Verlusts von materiellen Gütern. Wer nemlich über jeden Erwerb sich mehr freut, als recht ist, und über jeden Verlust sich mehr betrübt, als recht ist, der ist geizig, wer aber beides weniger thut, als recht ist, ist verschwenderisch, wer dagegen beides so thut, wie es recht ist, ist freigebig. Unter der Bezeichnung „wie es recht ist" verstehe ich sowohl hier als in andern Fällen das Verhalten, welches der richtigen Vernunft entspricht. Da nun jene beiden ersten ein Zuviel und Zuwenig darstellen, da ferner, wo es Extreme gibt, auch ein Mittleres vorhanden ist und da dieses das Beste ist, da endlich innerhalb jeder einzelnen Art nur Eins das Beste ist, so muß nothwendig die Freigebigkeit eine Mitte sein zwischen Verschwendung und Geiz in Beziehung auf das Erwerben und Verlieren von Geld. Wenn wir aber von Geld (materiellem Gut) und Gelderwerb reden, so ist dieß in doppeltem Sinn zu verstehen. Der Gebrauch dessen, was man besitzt, ist nemlich einerseits ein unmittelbarer, wie bei einem Schuh oder einem Gewand; theils ein accidenteller; jedoch nicht so, wie wenn man z. B. den Schuh als Wage und Gewicht gebrauchen wollte, sondern als Gegenstand des Verkaufens oder Verwerthens [1]); denn in diesem Fall gebraucht man den Schuh. Der Geldgierige nun ist der, welchem es um das Geld zu thun ist, der Geldwerth des Besitzes aber ist der Ausdruck für den accidentellen Gebrauch. So hat es der Geizige wie der Verschwender mit der accidentellen Seite des materiellen Erwerbs zu thun; der Geizige sucht die Vermehrung, indem er den natürlichen Gelderwerb zu steigern sucht, der Verschwender thut zu wenig in Beziehung auf das

[1]) D. h. als Tauschobjekt und Mittel zu weiterem Gelderwerb, nicht als Zweck des Erwerbens.

Nothwendige, der Freigebige dagegen gibt das, was er übrig hat. Im einzelnen kann man nun innerhalb dieſer verſchiedenen Arten wieder Unterſchiede machen je nach dem Mehr oder Weniger: ſo iſt der Geizige bald ein Sparer, bald ein Knicker, bald ein ſchmutziger Menſch; und zwar liegt das Weſen des Sparers darin, daß er nichts losläßt, der Schmutzige nimmt alles, es mag ſein, was es will, der Knicker richtet gewaltige Kraftanſtrengung auf das Kleine; endlich der Falſchrechner und der Betrüger iſt ungerecht aus Geiz; ebenſo iſt auf der Seite des Verſchwenders der Praſſer der, welcher ohne alle Ordnung ausgibt, der ſchlechte Rechner der, welcher der durch das Rechnen entſtehenden Unluſt nicht die Stirne bietet.

Fünftes Kapitel.

Von der Hochſinnigkeit.

Das Charakteriſtiſche des Hochgeſinnten müſſen wir nach den Attributen beſtimmen, die ihm beigelegt werden. Wie man nemlich auch ſonſt bei Begriffen, welche wegen der Verwandtſchaft und Aehnlichkeit mit andern bis zu einem gewiſſen Grad unklar ſind, weiter ausholen muß, um die richtige Beſtimmung zu finden, ſo iſt es auch bei der Hochſinnigkeit. Es iſt ja bisweilen der Fall, daß Leute von entgegengeſetzten Eigenſchaften auf Eins und daſſelbe Anſpruch machen, wie z. B. der Verſchwender und der Freigebige, der Eingebildete und der Würdige, der Verwegene und der Tapfere; dieſe haben es nemlich je mit denſelben Gegenſtänden zu thun und ſind bis auf einen gewiſſen Grad Grenznachbarn, wie denn der Tapfere ſtand hält gegen Gefahren, wie der Verwegene, nur jeder auf andere Weiſe, und darin liegt der Hauptunterſchied. — Was nun den Hochſinnigen betrifft, ſo liegt ſein Weſen, wie ſchon der Name deutlich macht, in einer gewiſſen Höhe und Größe des Sinns und des Vermögens; er ſcheint daher auch mit dem Würdigen und dem Stattlichen verwandt zu ſein, wie denn auch dieſe Geſinnung mit allen Tugenden Hand in Hand geht. Denn ein richtiges Urtheil darüber zu haben, was ein großes und was ein kleines Gut iſt, iſt doch lobens-

werth. Groß aber scheint das zu sein, was derjenige erstrebt, welcher in Beziehung auf das gerade Hergehörige das beste Verhalten beobachtet [1]). Die Hochsinnigkeit ist aber das beste Verhalten; es urtheilt aber jede einzelne Tugend über das Mehr oder Weniger richtig, so wie die Einsicht und die Tugend überhaupt es gebietet, so daß also der genannten Tugend alle andern zur Seite gehen, oder sie selbst allen andern. — Ferner scheint dem Hochgesinnten eine Neigung zu geringschätziger Haltung zuzukommen. Ueberhaupt jede Tugend gibt uns eine Neigung, das, was in vernunftwidriger Weise für groß gilt, gering zu schätzen; so verhält sich die Tapferkeit gegen Gefahren (denn für groß hält sie nur das, was Schande bringt [2]), und nicht jedes Massenhafte ist ihr furchtbar), die Selbstbeherrschung gegen starke, oft wiederholte Empfindungen der Lust, die Freigebigkeit gegen das Geld. Diese Eigenschaft zeigt sich am Hochgesinnten darin, daß er um wenige Dinge sich bemüht, und zwar nur um Bedeutendes und nicht mit Rücksicht auf die Meinung irgend eines Andern; ein hochgesinnter Mann wird sich mehr um die Meinung Eines Tugendhaften kümmern, als um die Meinung der Menge, welche nur aus Menschen gewöhnlichen Schlags besteht, wie z. B. Antiphon nach seiner Verurtheilung gegen Agathon, der seine Vertheidigung lobte, sich geäußert hat [3]). So ist denn diese geringschätzige Haltung für den Hochgesinnten ganz besonders charakteristisch. Was sodann das Streben nach Ehre, Leben und Reichthum betrifft, — dieß sind ja die gewöhnlichen Ziele, nach welchen die Menschen jagen — so bekümmert sich der Hochgesinnte lediglich um die Ehre; er würde Unlust empfinden, wenn er Zurücksetzung erführe und unter einen Unwürdigen sich beugen müßte, und die größte Befriedigung gewährt es ihm, wenn ihm Ehre zu Theil wird.

Hiebei könnte es nun scheinen, als ob der Hochgesinnte mit sich selbst im Widerspruch wäre; es scheint nemlich nicht zusammenzustimmen, daß es ihm so gar sehr um die Ehre zu thun ist,

[1]) Für ἡδέα vielleicht zu lesen δοκοῦντα.
[2]) Es ist nichts zu ändern, wenn man τῶν αἰσχρῶν als gen. part. faßt.
[3]) Thuc. VIII. 68.

während es seine Art ist, die Menge und ihre Meinung gering zu achten. Man muß daher in dieser Beziehung noch genauer unterscheiden. Es gibt nemlich eine Ehre, eine kleine und eine große, in doppeltem Sinn. Sie beruht nemlich entweder darauf, daß man von der Menge, d. h. den nächsten besten, oder darauf, daß man von den wirklich der Beachtung Würdigen geehrt wird, und wiederum kommt es wesentlich darauf an, auf Grund von was die Ehre erwiesen wird. Groß ist nemlich die Ehre nicht durch die große Zahl der Ehrenden und auch nicht bloß durch ihre Qualität, sondern dadurch, daß sie wirklich einen Werth hat; geht man aber der Sache auf den Grund, so sind Aemter und andere Güter werthvoll und begehrenswerth nur in sofern, als sie wirklich groß und bedeutend sind, daher auch keine Tugend ohne Größe ist; und deßhalb kann man sagen, daß jede Tugend eine große, hohe Gesinnung mittheilt, nemlich jede, wie gesagt, auf ihrem eigenen Gebiet. Aber doch muß man noch eine besondere Hochsinnigkeit annehmen, welche von den übrigen Tugenden zu unterscheiden ist, wie denn auch der, welcher sie besitzt, in ganz besonderem Sinn als hochgesinnt zu bezeichnen ist. Da nun manche Güter wirklich werthvoll sind, andere so, wie sie oben bestimmt worden sind, da solche Güter theils wirklich groß sind, theils klein, und da dieser Güter Manche würdig sind und sich für würdig halten, so muß man unter diesen letzteren den Hochgesinnten suchen. Hier ist nun aber eine vierfache Unterscheidung nöthig. Man kann nemlich des Großen würdig sein und sich zugleich für würdig halten, man kann zweitens des Kleinen würdig sein und sich zugleich für würdig halten, man kann sich aber auch zum Großen und zum Kleinen umgekehrt verhalten: es kann nemlich ein Mensch von solchem Charakter sein, daß er, während er nur des Kleinen würdig ist, meint, des Großen, der wirklich werthvollen Güter würdig zu sein, und ein Anderer ist von solchem Charakter, daß er des Großen würdig wäre, aber nur des Kleinen würdig zu sein glaubt. Wer nun des Kleinen würdig ist, aber glaubt, des Großen würdig zu sein, ist zu tadeln; denn es ist unverständig und nicht schön, nach etwas zu streben, was man nicht verdient; — aber ebenso tadelnswerth ist

der, welcher etwas verdiente, aber nicht glaubt, es zu verdienen, wenn es ihm zu theil wird. Nun ist noch der übrig, welcher zu diesen beiden den Gegensatz bildet, derjenige nemlich, welcher des Großen würdig ist und sich zugleich für würdig hält, und dessen ganzer Charakter so angelegt ist, daß er sich für würdig hält. Dieser ist lobenswerth und steht in der Mitte zwischen jenen beiden. Da nun in Beziehung auf das Streben nach Ehre und auf den Gebrauch der Ehre wie der andern, wirklich werthvollen Güter die Hochsinnigkeit das beste Verhalten ist, und da wir ein solches Verhalten, nicht aber eine Richtung auf das Nützliche, dem Hochgesinnten beilegen, und da zugleich dieses mittlere Verhalten das lobenswertheste ist, so folgt daraus, daß auch die Hochsinnigkeit ein mittleres Verhalten sein muß. Von den Extremen, die wir oben aufgezählt haben, besteht das eine darin, daß man sich großer Güter für würdig hält, während man derselben nicht würdig ist, und dieß ist die Aufgeblasenheit, — denn aufgeblasen nennen wir ja solche Menschen, welche meinen, großes zu verdienen, während sie es nicht verdienen, — das andere besteht darin, daß man sich des Großen nicht für würdig hält, während man desselben würdig ist, und dieß ist die niedrige Gesinnung, — das Wesen des niedrig Gesinnten besteht ja darin, daß man die nöthigen Erfordernisse besitzt, um einer großen Sache würdig zu sein, aber doch glaubt, man sei derselben nicht würdig — woraus denn mit Nothwenigkeit folgt, daß die Hochsinnigkeit das Verhalten ist, welches zwischen Aufgeblasenheit und niedriger Gesinnung in der Mitte steht. — Was den vierten der oben unterschiedenen Fälle betrifft, so ist ein Mensch, der sich in diesem Fall befindet, nicht zu tadeln, er ist aber auch nicht hochgesinnt, da er eben mit dem Großen nichts zu thun hat; er ist nemlich des Großen weder würdig, noch glaubt er dieß zu sein, daher er auch keinen Gegensatz gegen den Hochgesinnten bildet. Man könnte freilich annehmen, daß dem, welcher des Großen würdig ist und es auch zu sein glaubt, der entgegengesetzt ist, der des Kleinen würdig ist und es zu sein glaubt. Aber der eben Genannte ist nicht entgegengesetzt, sofern er einmal nicht tadelnswerth ist; sein Verhalten entspricht nemlich ganz den Vorschriften der Vernunft;

— ſodann weil er im Weſentlichen zuſammengehört mit dem Hochgeſinnten: beide ja glauben deſſen würdig zu ſein, deſſen ſie wirklich würdig ſind. Und ein ſolcher Menſch, wie wir ihn hier meinen, könnte auch zu hoher Geſinnung ſich erheben, ſofern er nur immer desjenigen ſich für würdig hält, deſſen er würdig iſt; der niedrig Geſinnte aber, dem wirklich werthvolle und große Güter zu Gebot ſtehen und der doch derſelben nicht würdig zu ſein glaubt, was würde der ſagen, wenn er nur des Kleinen würdig wäre? Denn war er ſchon aufgeblaſen, wenn er ſich des Großen für würdig hielt, wie viel mehr noch, wenn er des Kleineren würdig wäre. Darum kann man nicht von niedriger Geſinnung reden, wenn ein Beiſaße ſich nicht für würdig hält, ein Amt zu bekleiden, ſondern darauf verzichtet, wohl aber, wenn dieß ein Mann von edlem Geſchlecht thäte, welcher die Erlangung eines Amts für etwas Bedeutendes hält.

Sechstes Kapitel.

Vom ſtattlichen Auftreten.

Auch der ſtattlich Auftretende hat es nicht mit dem nächſten beſten Geſchäft oder Beſtreben zu thun, ſondern mit dem Aufwand, wir müßten denn nur das Wort in übergetragener Bedeutung gebrauchen; ohne Aufwand iſt ſtattliches Auftreten nicht denkbar. Denn das Statthafte beruht auf dem ſchönen Aeußeren, dieſes Aeußere aber iſt nicht durch die nächſte beſte Ausgabe zu bewirken, ſondern beruht auf einer Ueberbietung des Nothwendigen. Wer nun ſich vornimmt, durch bedeutenden Aufwand die ſtatthafte Größe zu bewirken und nach einem ſolchen mittleren Verhalten ſtrebt, um die damit verbundene Luſt zu genießen, der iſt ſtattlich. Wer aber nicht in der rechten Weiſe und im richtigen Maß das zu Große erſtrebt, für den gibt es keine Bezeichnung; doch ſteht ein ſolcher mit dem Stattlichen in einer gewiſſen Verwandtſchaft, und man nennt ſolche Leute geſchmackloſe Prahler oder lächerliche Vergeuder. Z. B. wenn ein reicher Mann, der die Hochzeit eines geliebten Sohnes auszurichten hat, meint, es ſei für ihn ein ſolcher Aufwand ſtatthaft, wie man einige be-

scheidene Gäste bewirthet, so ist dieser Mann kleinlich gesinnt; wer aber bescheidene Gäste auf eine Weise aufnimmt, wie wenn es einen Hochzeitschmaus gälte, und zwar nicht der äußeren Repräsentation wegen, noch um seiner Stellung willen, der ist verwandt mit dem lächerlichen Vergeuder; stattlich dagegen ist der, welcher in gebührender Weise und nach den Vorschriften der Vernunft sich verhält; denn das Statthafte ist das Gebührende, was nicht nach Gebühr ist, ist auch nicht statthaft. Man muß aber das Statthafte einhalten [1]) erstens in Beziehung auf den Gegenstand des Aufwands, (z. B. wo es sich um die Hochzeit eines Sklaven handelt, ist das Statthafte ein anderes, als bei der Hochzeit eines Geliebten,) sodann hinsichtlich der Person des Aufwendenden, wo es sich fragt, ob man so viel und das und das aufwenden soll; wie man einst z. B. der Ansicht war, die Festgesandtschaft, welche Themistokles für Olympia veranstaltete, sei für ihn nicht statthaft, wegen seiner früheren bescheidenen Verhältnisse, wohl aber für Kimon [2]). Gar nicht zu den bisher Genannten gehört Derjenige, welcher zu dem, was sich gebührt, kein bestimmtes Verhalten beobachtet. Ebenso ist es auch bei der Freigebigkeit, indem es ja auch Leute gibt, von welchen man weder sagen kann, daß sie freigebig seien, noch daß sie es nicht seien.

Siebentes Kapitel.

Von den übrigen, den sogenannten passiven Tugenden.

Was nun die sonstigen sittlichen Eigenschaften betrifft, welche entweder Lob oder Tadel verdienen, so gibt es auch bei diesen so ziemlich überall ein Zuviel, ein Zuwenig und ein mittleres Verhalten passiver Art. Z. B. der Neidische und Schadenfrohe: entsprechend den Eigenschaften, von welchen sie den Namen haben, besteht das Wesen des Neidischen darin, daß er Unlust empfindet über das verdiente Glück Anderer, während die Empfindung des

[1]) Die folgenden Worte καὶ γὰρ — πρέπον scheinen eine ungehörige Wiederholung des Vorhergehenden zu sein.

[2]) Plut. Them. 5.

Schadenfrohen in gleicher Hinſicht keine beſondere Bezeichnung (im Griechiſchen) hat, wiewohl man das Weſen deſſen, der dieſe Empfindung hat, deutlich erkennt, daß ſie nemlich in Luſt beſteht über unverdientes Unglück Anderer; in der Mitte zwiſchen beiden ſteht der, welcher gerechte Vergeltung will, was die Alten die Vergeltung, Nemeſis, nannten, daß man nemlich Unluſt empfindet über unverdientes Unglück und Glück, Luſt aber über verdientes Glück und Unglück Anderer; weßhalb man denn auch in der Nemeſis eine Göttin erblickt. — Die Schamhaftigkeit iſt die Mitte zwiſchen Unverſchämtheit und Blödigkeit; wer nemlich um die Meinung Anderer ſich gar nicht kümmert, iſt unverſchämt, wer aber um jedes fremde Urtheil ohne Unterſchied, iſt blöde; ſchamhaft dagegen iſt der, welcher ſich um das Urtheil der rechten Leute kümmert. — Die Freundlichkeit bildet die Mitte zwiſchen Gehäſſigkeit und Schmeichelei. Ein Schmeichler iſt nemlich der, welcher ohne weiteres in allem den Leuten zu Gefallen redet; wer dagegen allen Wünſchen ſich widerſetzt, iſt gehäſſig; wer aber weder allen Wünſchen widerſtrebt, noch allen nachgibt, ſondern nur da, wo das, was er für das beſte hält, in's Spiel kommt, der iſt ein Freund. — Die Würde ſteht in der Mitte zwiſchen Selbſtgefälligkeit und Kriecherei. Wer nemlich im Leben ſich gar nicht nach dem Andern richtet, ſondern ſich nichts aus demſelben macht, iſt ſelbſtgefällig; wer aber in Allem ſich nach dem Andern richtet oder auch unter jedermann ſich heruntergibt, iſt kriechend; wer aber das eine und andere bald thut, bald nicht thut, je nach dem Verdienſt der Andern, iſt in ſeinem Benehmen würdig. — Der Wahrhaftige und Aufrichtige, von dem man ſagt, daß er immer ſich ſelbſt gibt, ſteht in der Mitte zwiſchen dem Zurückhaltenden und dem Prahleriſchen; wer nemlich gegen ſich ſelbſt in der Weiſe die Wahrheit nicht ſagt, daß er ſich in Nachtheil bringt, und zwar mit vollem Bewußtſein, iſt zurückhaltend; wer es aber thut, um ſich beſſer erſcheinen zu laſſen, iſt prahleriſch; wer aber von ſich ſo redet, wie es der Sache entſpricht, iſt wahrhaftig, „verſtändig“, um mit Homer zu reden, überhaupt kann man den einen als einen Freund der Wahrheit, den andern als Freund der Unwahrheit bezeichnen. — Auch der Witz iſt eine

Mitte, und zwar steht der Witzige in der Mitte zwischen dem Ungeschliffenen und Unwitzigen, und andrerseits dem Possenreißer. Wie nemlich in Beziehung auf's Essen der Feinschmecker sich unterscheidet vom Vielfraß, indem nemlich der erstere nichts oder wenig genießt und immer nur mit Schwierigkeiten, während der letztere alles ohne weiteres verzehrt, — so verhält sich auch der Ungeschliffene zum gemeinen Possenreißer; jener nemlich hat gar keinen Sinn für das Komische und läßt sich schwer dazu herbei, dieser aber geht auf alles ohne weiteres mit Freuden ein. Beides aber ist verkehrt; man muß das eine und das andere bald thun, bald nicht thun, wie es eben die Vernunft gebietet; wer dieß thut, ist witzig. Der Beweis ist derselbe und liegt darin, daß der genannte Witz, — nicht der, den man etwa in uneigentlichem Sinn so nennt [1]) — die beste Eigenschaft ist, daß ferner das mittlere Verhalten lobenswerth ist, während die Extreme tadelnswerth sind. Nun zerfällt aber der Witz in zwei Arten: die eine besteht darin, daß man Freude hat am Komischen, Spaßhaften, auch wenn man selbst davon getroffen wird, wenn es gerade sich so fügt, — und dahin gehört auch der Spott —, die andere Art besteht darin, daß man selbst Komisches hervorzubringen versteht. Diese beiden Arten sind zwar von einander zu unterscheiden, sind aber beide ein mittleres Verhalten. Denn auch der, welcher etwas vorzubringen weiß, worüber ein competenter Beurtheiler seine Freude haben muß, auch wenn der Spaß gegen ihn selbst gerichtet ist, — auch dieser wird in der Mitte stehen zwischen dem Gemeinen und dem Langweiligen. Diese Definition aber ist besser, als wenn man sagt, der Spaß dürfe dem, gegen welchen er gerichtet ist, welches auch der Charakter des Betreffenden sein möge, keine Unlust erregen; vielmehr er muß dem in der Mitte Stehenden gefallen, denn dieser hat darüber das richtige Urtheil.

Alle diese Arten von mittlerem Verhalten sind lobenswerth, aber sie sind keine Tugenden, sowenig als die entgegengesetzten Eigenschaften Laster sind: denn es ist kein Vorsatz damit verbun-

[1]) S. Eth. Nic. IV. 8.

den. Alles dieß iſt zu den verſchiedenen Arten der leidenſchaftlichen Zuſtände, der Affekte zu rechnen; denn überall findet ſich darin ein Affekt. Weil dieſe Eigenſchaften auf natürlicher Anlage beruhen, ſo gehören ſie in das Gebiet der natürlichen Tugenden; es iſt nemlich, wie dieß ſpäter gezeigt werden wird [1]), jede ſolche Eigenſchaft in gewiſſem Sinn eine Tugend ſowohl von Natur, als in anderer Beziehung in Verbindung mit der Klugheit. So gehört der Neid auf die Seite der Ungerechtigkeit, ſofern die vom Neid ausgehenden Handlungen gegen einen andern gerichtet ſind, das Gefühl für Vergeltung gehört zur Gerechtigkeit, die Schamhaftigkeit gehört zur Selbſtbeherrſchung, weßhalb man die letztere auch hieher rechnet. Der Wahrhaftige und der Lügner ſtellen ſich dar als verſtändig, reſp. unverſtändig. Es bildet aber die Mitte zu dem Extremeren einen volleren Gegenſatz, als die Extreme ſelbſt gegen einander, weil die Mitte ſich nie unmittelbar mit einem Extrem verbindet, während dieſe ſelbſt oft mit einander verbunden ſind; ſo gibt es Leute, welche verwegen und feig zugleich ſind, Poltrons, welche einerſeits verſchwenderiſch, andrerſeits geizig ſind, überhaupt ſolche, welche in verkehrter Weiſe ungleich ſind. Iſt dieſe Ungleichheit die richtige, ſo erhält man das mittlere Verhalten, in welchem gewiſſermaßen die Extreme aufgehoben ſind. Doch könnte man glauben, daß die entgegengeſetzten Beſtimmungen im Verhältniß zur Mitte den Extremen nicht immer in gleicher Weiſe zukommen, ſondern daß bald das Zuviel, bald das Zuwenig überwiege. Dieß erklärt ſich aus den beiden oben angegebenen Momenten [2]): einmal aus dem ſeltenen Vorkommen gewiſſer Beſtimmungen, wie z. B. der Unempfindlichkeit gegenüber dem Angenehmen, ſodann daraus, daß das Extrem, zu welchem wir uns mehr hinneigen, ſchärfer als Gegenſatz hervortritt. Ein dritter Grund iſt noch der, daß das Aehnlichere weniger entgegengeſetzt zu ſein ſcheint, was z. B. der Fall iſt bei der Verwegenheit im Verhältniß zum Muth, bei der Verſchwendung im Verhältniß zur Freigebigkeit.

---

[1]) V, 13.
[2]) II, 5.

Damit haben wir denn die lobenswerthen Tugenden erledigt und es ist nur noch die Gerechtigkeit übrig, zu welcher wir nun übergehen.

(Buch IV—VI entspricht wörtlich Buch V—VII der Nikomachischen Ethik, weßhalb wir auf die Uebersetzung derselben verweisen.)

Siebentes Buch.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen über die Freundschaft; verschiedene Ansichten über dieselbe sowohl bei den Philosophen, als im gewöhnlichen Leben.

Auf die Freundschaft haben wir so genau einzugehen, als auf irgend eine Frage über das, was in sittlicher Beziehung schön und wünschenswerth ist. Die verschiedenen Punkte, welche dabei zur Sprache kommen, sind das Wesen und die Beschaffenheit der Freundschaft, das Wesen des Freundes, die Frage, ob der Begriff der Freundschaft in Einem oder in mehrfachem Sinn zu verstehen ist, und wenn das letztere, welches die verschiedenen Auffassungen sind, ferner wie man mit dem Freund umzugehen hat, und was das Gerechte zwischen Freunden ist. Die Aufgabe des bürgerlichen Verhaltens scheint es in erster Linie zu sein, Freundschaft zu stiften, und in dieser Beziehung soll die Tugend von Nutzen sein, sofern es undenkbar sei, daß Menschen, die einander unrecht thun, Freunde von einander seien. Ferner nehmen wir alle an, daß das Gerechte und das Ungerechte bei den Freunden ganz besonders seine Anwendung finde, Tugend und Freundschaft scheint bei einem Menschen zusammenzugehören und die Freundschaft scheint ein sittliches Verhalten zn sein, und wenn also jemand es dahin bringen will, daß die Menschen einander nicht unrecht thun, so muß er sie zu Freunden machen; denn die wahren Freunde thun kein Unrecht. Und ebensowenig werden solche Menschen Unrecht thun, welche gerecht sind, somit sind Gerechtigkeit und Freundschaft entweder identisch oder doch nahe verwandt.

Ueberdieß nehmen wir an, daß ein Freund zu den größten Gütern gehöre, während die Freundlosigkeit und die Einsamkeit das furchtbarste ist, sofern ja das ganze Leben und jeder freigewählte Umgang der Freunde bedarf, wir bringen ja doch unsere Tage hin in Gesellschaft der Angehörigen und Verwandten oder Freunde, der Kinder, Eltern oder der Gattin. Ferner sind die Gerechtsame, welche zwischen Freunden stattfinden, lediglich von unserer eigenen Bestimmung abhängig, während die Gerechtsame andern Menschen gegenüber durch die Gesetze bestimmt und nicht von unserem Willen abhängig sind.

Indessen gibt es in Betreff der Freundschaft eine ganze Menge Fragen. Zunächst wenn man noch weiteres von außen her heranzieht und der Freundschaft einen weiteren Umfang zuweist; es sind nemlich die Einen der Ansicht, das Gleiche sei Freund dem Gleichen, woher das Wort:

„Immer gesellet sich gleich zu gleich, so lenkt es die Gottheit“ [1]).

ferner:

„Krähe gesellt sich zur Krähe“;

und

„Es kennt der Dieb den Dieb, es kennt der Wolf den Wolf.“

Die Naturphilosophen aber begründen sogar den Bau und die Ordnung der ganzen Natur auf das Princip, daß das Gleiche zum Gleichen sich geselle; weßhalb Empedocles sagte, der Hund sitze auf demselben Ziegel, weil derselbe ihm am meisten ähnlich sei [2]). Während nun die Einen das Wesen der Freundschaft von diesem Gesichtspunkt aus bestimmen, behaupten Andere, das Entgegengesetzte sei freund dem Entgegengesetzten. Freund sei nemlich immer das, was man liebe und begehre, nun begehre das Trockene nicht nach dem Trockenen, sondern nach dem Feuchten, wie es heißt:

„den Regen liebt die Erde“ [3]);

und

„Veränderung ist überall süß,“

---

[1]) Hom. Od. 17, 218.
[2]) S. Große Ethik II. 11.
[3]) Aus einem Fragment des Euripides.

die Veränderung aber führt zum Entgegengesetzten. Das Aehnliche aber ist hienach dem Aehnlichen feind, denn

„Feind ist der Töpfer dem Töpfer“ [1]),

und so sind auch die Thiere, welche von denselben Stoffen sich nähren, einander feind.

So ist denn also ein großer Zwiespalt der Ansichten in dieser Frage. Die Einen sagen, das Aehnliche begründe die Freundschaft, der Gegensatz die Feindschaft:

„Entgegen stehet feindlich stets das Weniger
Dem Mehr und führet also her des Hasses Stund“ [2]).

So sind ja auch die Orte des Entgegengesetzten von einander getrennt, während die Freundschaft offenbar zusammenführt. Andere aber begründen die Freundschaft auf den Gegensatz, und Heraklit tadelt den Dichter, wenn er sagt:

„Möchte doch aller Hader bei Göttern und Menschen vertilgt sein“ [3]).

Denn es würde ja keine Harmonie geben, wenn es nichts Spitziges und Stumpfes, Hohes und Niedriges gäbe, und ebenso gäbe es keine Thiere ohne Gegensatz des Männlichen und Weiblichen.

So haben wir also zwei Ansichten über die Freundschaft, die nur ganz allgemein gefaßt sind und weit auseinander gehen; andere Ansichten stehen der täglichen Erfahrung näher und sind damit verwandter. So sind Manche der Ansicht, eine Freundschaft zwischen schlechten Menschen sei nicht denkbar, sondern nur zwischen guten; Andere meinen, es wäre ein Widerspruch, wenn die Mütter [4]) nicht ihre Kinder liebten. Ferner findet offenbar auch bei den Thieren Freundschaft statt, wenigstens sind sie bereit, für ihre Jungen zu sterben. Andern scheint die Freundschaft lediglich auf dem Nützlichen zu beruhen. Der Beweis wird darin gefunden, daß Alle dem Nützlichen nachjagen, während man

[1]) Hes. Op. et D. 25.
[2]) Eurip. Phoen. 539 f.
[3]) Hom. Il. 18, 107.
[4]) Auch die schlechtesten.

das Unnütze auch an der eigenen Person entfernt, wie der alte Sokrates, wenn er Speichel, Haare und Nägel abthat, — und darin, daß wir die unnützen Theile wegwerfen und schließlich auch den Körper, wenn er nemlich stirbt; denn der Leichnam ist nichts nütze, — während man ihn da, wo er von Nutzen ist, aufbewahrt, wie z. B. in Aegypten. In diesen verschiedenen Ansichten liegen uns nun offenbar überall Gegensätze vor: das Aehnliche soll unnütz sein dem Aehnlichen, und der Gegensatz am weitesten entfernt sein von Aehnlichkeit, und wieder das Entgegengesetzte am meisten unnütz dem Entgegengesetzten, sofern ja das Entgegengesetzte auf den Untergang des Entgegengesetzten gerichtet ist. — Ueberdieß meinen die Einen, es sei leicht, einen Freund zu gewinnen, während Andere die Erkenntniß eines Freundes für sehr selten halten, ja für unmöglich ohne Unglück; denn dem Glücklichen will freilich jedermann Freund sein. Andere aber meinen, man dürfe nicht einmal Denen trauen, welche im Unglück des Freundes mit ausharren, denn es sei dabei lauter Betrug und Heuchelei im Spiel, indem sie es nur darauf abgesehen haben, durch den Umgang mit dem Unglücklichen den Weg zur Freundschaft des Glücklichen sich zu bahnen.

Zweites Kapitel.

Ausgleichung der verschiedenen Ansichten. Ist das Gute oder das Angenehme Gegenstand der Freundschaft? Unterscheidung der verschiedenen Arten von Freundschaft, Werth derselben. Wesen der wahren Freundschaft, welche auf der Tugend beruht; sie ist allein beständig. Inwiefern Freundschaft bei Schlechten möglich ist.

Wir müssen nun einen Standpunkt gewinnen, der uns die über die Freundschaft umlaufenden Ansichten möglichst erklärt und zugleich geeignet ist zu der Lösung der Schwierigkeiten und der Gegensätze zu führen. Dieß erreichen wir, wenn wir finden, daß die entgegengesetzten Ansichten jede für sich wohl begründet sind; eine solche Auffassung wird dann den allgemein geltenden Meinungen am meisten entsprechen. Nun können aber die Gegensätze stehen bleiben, wenn die Behauptung in gewisser Bezie-

hung richtig ist, in anderer aber unrichtig. — Zu erwägen ist dann ferner die Frage, ob das Angenehme oder das Gute Gegenstand der Freundschaft ist. Wenn wir nemlich das lieben, wornach wir begehren, und gerade die geschlechtliche Liebe dahin gehört, (denn

„Verliebt ist Keiner, der nicht immer Freund auch wär'" [1]),

die Begierde aber auf das Angenehme gerichtet ist, so ist in dieser Hinsicht das Angenehme der Gegenstand der Freundschaft; wenn aber das, was wir wollen, so ist es das Gute; das Gute aber und das Angenehme sind zu unterscheiden.

Ueber diese nnd ähnliche Punkte müssen wir eine deutliche Anschauung zu gewinnen suchen. Wir gehen von folgender Betrachtung aus: Gegenstand des Strebens und des Wollens ist entweder das wirklich Gute oder das vorgestellte Gute. Daher ist auch das Angenehme Gegenstand des Strebens, sofern es ein vorgestelltes Gut ist. Den Einen nemlich ist etwas gut nach ihrer eigentlichen Meinung, den Andern nur in der Vorstellung, nicht in der eigentlichen Meinung; denn Vorstellung und Meinung sind in der Seele wohl auseinander zu halten. Klar ist jedoch, daß sowohl das Gute als das Angenehme Gegenstand der Freundschaft ist. Nach dieser Bestimmung stellen wir einen andern Satz auf. Von dem Guten ist das eine schlechthin gut, das andere nur relativ, nicht schlechthin, und ebendasselbe ist schlechthin gut und schlechthin angenehm. Was nemlich dem gesunden Körper schlechthin förderlich ist, ist für den Körper schlechthin gut, was aber dem kranken Körper förderlich ist, ist nicht schlechthin gut, z. B. Arznei und Operationen. Ebenso ist schlechthin angenehm für den Körper das, was dem gesunden und vollständigen Körper angenehm ist, z. B. sehen im Licht und nicht im Dunkeln, während es für den Augenleidenden umgekehrt ist; und der Wein ist angenehmer nicht, wenn er einem Menschen so vorkommt, welcher einen durch Schlemmerei verderbten Gaumen hat, (ein solcher merkt nichts, auch wenn man ihm Essig

[1]) Eurip. Troad. 1051.

dazu gießt), sondern der, welcher dem unverderbten Organ so vorkommt. Ebenso ist es auch auf geistigem Gebiet: nicht nach dem Urtheil der Kinder sowenig als nach dem Instinkt der Thiere muß man sich richten, sondern nach dem Urtheil der Erwachsenen. Beides haben wir in der Erinnerung, aber das letztere heißen wir gut. Wie sich aber ein Kind und ein Thier zu einem erwachsenen Menschen verhält, so verhält sich auch der Schlechte und Unverständige zu dem Rechtschaffenen und Verständigen. Diesen letzteren ist dasjenige angenehm, was ihrem Charakter entspricht, und dieses ist das Gute und Edle.

Da nun das Gute in mehrfachem Sinn zu verstehen ist, (wir nennen nemlich etwas gut einmal deßwegen, weil es wirklich diese Beschaffenheit hat, sodann aber auch deßwegen, weil es nützlich und förderlich ist), und da das Angenehme theils schlechthin angenehm und schlechthin gut ist, theils auch nur für gewisse Menschen und nur scheinbar gut und angenehm, so ergibt sich nun daraus, daß wir um jeder dieser Rücksichten willen einen Menschen lieben und vorziehen können, wie es ist im Verhalten zu leblosen Dingen; wir lieben ja einen Menschen bald weil er die und die Beschaffenheit hat und um der Tugend willen, bald weil er nützlich und förderlich ist, bald weil er angenehm ist und um der Lust willen, die er uns gewährt. Freund wird ein Mensch, wenn er geliebt wird und Gegenliebe empfindet, und wenn dieses gegenseitige Gefühl beiden Theilen bewußt ist, in stärkerem oder geringerem Grad.

Es muß also nothwendig drei Arten von Freundschaft geben, und es können nicht alle drei auf demselben Moment beruhen noch Arten Einer Gattung sein, noch überhaupt in gleichem Sinn so bezeichnet werden. Alle haben ihre Namen von ihrem Verhältniß zu Einer Art, der eigentlichen Freundschaft, wie es z. B. auch bei dem Ausdruck „zur Heilung gehörig“ ist. Wir können diesen Ausdruck gebrauchen von der Seele, vom Körper, von einem Werkzeug und einer Handlung, aber im eigentlichen Sinn von dem eigentlichen und Ersten. Das Erste aber ist dasjenige, dessen Begriff in Allem enthalten ist, wie z. B. ein zur Heilung gehöriges Werkzeug dasjenige ist, dessen der Heilkünstler sich bedient;

während umgekehrt im Begriff des Heilkünstlers der Begriff des Werkzeugs nicht enthalten ist. Ueberall nun muß man auf dieses Erste das Augenmerk richten. Weil aber das Allgemeine das Erste ist, so nimmt man oft das Erste für das Allgemeine, dieß aber ist falsch. Daher kommt es denn, daß man auch auf dem Gebiet der Freundschaft nicht alles Vorkommende erklären und begründen kann; denn weil Ein Begriff nicht überall zutrifft, so folgert man daraus, daß eben da, wo er nicht zutrifft, keine Freundschaft stattfinde. Allein es ist da wohl auch eine Art von Freundschaft, nur sind diese Arten nicht überall gleich. Bei jener Ansicht aber sagt man nun, es könne von Freundschaft überhaupt keine Rede sein, sobald der Begriff der ersten Freundschaft nicht zutrifft, als ob diese die allgemeine wäre, wenn sie ja doch die erste sei. Allein es gibt viele Arten von Freundschaft. Dieß ergibt sich schon aus dem Gesagten, da wir ja den Begriff der Freundschaft nach den Rücksichten bestimmt haben. Die eine Art nemlich gründet sich nach dieser Bestimmung auf die Tugend, die andere auf den Nutzen, die dritte auf das Angenehme.

Von diesen Arten ist nun die auf den Nutzen gegründete die Freundschaft, wie man sie am häufigsten findet; die Meisten nemlich sind Freunde von einander, weil sie einander nützlich sind und solang dieß dauert, wie es im Sprichwort heißt:

„Glaukos, ein Bundesgenoß ist der Freund dir, bis es zur Schlacht kommt,"

und:

„Wie ist doch fremd dem Athener der Megareer geworden!"

Die Freundschaft aber, welche auf dem Vergnügen beruht, ist die der jungen Leute; denn von dem Vergnügen haben sie eine Empfindung. Darum ist die Freundschaft unter jungen Leuten so wandelbar; denn da je nach der Altersstufe auch die sittlichen Anschauungen sich ändern, so ändert sich auch die Ansicht vom Angenehmen.

Die beste Art ist diejenige Freundschaft, welche auf der Tugend beruht. Hieraus geht hervor, daß die erste Freundschaft die der Tugendhaften ist, welche in gegenseitiger Liebe und gegen-

seitiger Werthschätzung besteht. Freund nemlich ist der Gegenstand der Liebe dem Liebenden und Freund ist wieder der Liebende dem, welcher geliebt wird. Diese Art von Freundschaft nun kommt nur unter Menschen vor, denn diese sind einer bewußten Werthschätzung fähig. Die andern Arten kommen auch bei den Thieren vor, und in einem freilich unbedeutenden Grad findet sich auch das Moment des Nutzens offenbar bei den zahmen Thieren in ihrem Verhältniß zum Menschen und zu einander, wie z. B. nach Herodot [1]) der Strandläufer der Freund des Krokodils ist, und wie die Vogelschauer von Beieinander- und Auseinandersitzen der Vögel sprechen. Was sodann die Schlechten betrifft, so können diese Freunde von einander sein auf Grund des Nutzens und des Vergnügens. Nun sagen wohl Manche, das sei keine Freundschaft, weil es nicht die erste sei, denn die Schlechten würden ja einander unrecht thun, diejenigen aber, welchen unrecht gethan werde, empfinden kein Gefühl der Freundschaft. Allein Freundschaft ist hier wohl vorhanden, wenn auch nicht die erste Art, denn die andern Arten können ja wohl vorhanden sein; denn um der Lust willen lassen sie sich gegenseitig beschädigen, wie z. B. wenn sie unmäßig sind.

Es scheint nun ferner, daß auch die Freundschaft, welche auf der Lust beruht, keine Freundschaft sei, wenn man die Sache genau untersucht, weil es nemlich nicht die Freundschaft erster Art ist; denn diese letztere ist beständig, während die erstere unbeständig ist; allein es ist, wie gesagt, doch eine Freundschaft, nur nicht diejenige erster Art, sondern eine von dieser abgeleitete. Wollte man nun die Freundschaft erster Art als Freundschaft bezeichnen, so hieße dieß der täglichen Erfahrung Gewalt anthun und man käme dabei nothwendig auf ganz absonderliche Behauptungen; alle Arten aber unter Einen Begriff zusammenzufassen, ist ebenfalls unmöglich. So bleibt also nur der Ausweg übrig, daß man sagt: in gewissem Sinn ist allerdings die erste Freundschaft die einzige, in gewissem Sinn aber sind alle Arten Freundschaften, sie sind weder homonym [2]), noch stehen sie in einem ganz

[1]) II, 68.

[2]) Nur dem Namen nach gleich.

äußerlichen, zufälligen Verhältniß zu einander, noch gehören sie unter Eine Art, sondern sie beziehen sich vielmehr auf Eine bestimmte Art. Nun ist das schlechthin Gute und das schlechthin Angenehme Eins und dasselbe und zu gleicher Zeit, wofern nicht ein besonderes Hinderniß im Wege steht; ferner der wahrhafte Freund, der, welcher schlechthin Freund ist, ist der Freund im ersten Sinn, dieser aber ist von der Beschaffenheit, daß er an und für sich selber begehrenswerth ist, (eine solche Beschaffenheit muß nothwendig bei ihm vorhanden sein; denn wie Einer wünscht, daß das Gute um seiner selbst willen vorhanden sei, so muß er auch wünschen, daß er selbst begehrt werde), — der wahre Freund aber ist schlechthin angenehm: hieraus nun folgt, daß der Freund überhaupt, zu welcher Art er auch gehören mag, angenehm ist.

In diesem Punkt sind noch genauere Bestimmungen erforderlich; es erhebt sich nemlich der Einwand, ob das relativ, für den Einzelnen Gute oder das schlechthin Gute Gegenstand der Freundschaft ist, und ob das aktuelle Lieben mit Lust verbunden ist, so daß auch das, was Gegenstand der Freundschaft ist, angenehm ist, oder nicht? Beides ist nemlich zu verbinden; was nemlich nicht schlechthin gut ist, sondern schlechthin übel, ist, falls es vorkommt, zu fliehen, und was nicht für den Einzelnen gut ist, berührt ihn gar nicht, vielmehr liegt gerade hierin der Punkt, auf welchen es bei der Frage ankommt, daß das schlechthin Gute in dieser Beziehung relativ gut sei. Es ist nemlich begehrenswerth das schlechthin Gute, für den Einzelnen aber das für diesen Gute, und beide Arten von Gutem müssen zusammenstimmen. Und dieß wird nun durch die Tugend bewirkt, und die bürgerliche Tugend zielt eben darauf hin, daß, wo es noch nicht ist, es doch werde, sofern nur der Mensch in der richtigen Weise seinen Weg weiter geht; denn es liegt in der Natur, daß das schlechthin Gute auch relativ gut ist. Ebenso wenn ein Mann nach einem Weib begehrt, und zwar ein schöner Mann ein häßliches Weib, der Weg dabei aber durch das Angenehme geht, so muß nothwendig das sittlich Gute angenehm sein. Wenn aber diese Zusammenstimmung nicht vorhanden ist, so kann Gegenstand

der Freundschaft etwas sein, was noch nicht ganz tugendhaft ist; denn es ist möglich, daß eine Unmäßigkeit mit im Spiel ist; denn die Unmäßigkeit besteht eben darin, daß bei den Affekten das Gute und das Angenehme nicht zusammenstimmen. Also da die erste Freundschaft auf der Tugend beruht, so werden auch die Freunde selber dabei schlechthin gut sein. Dieß aber nicht, weil sie nützlich sind, sondern in anderer Beziehung; denn das, was für den Einzelnen gut ist, ist zu unterscheiden von dem, was schlechthin gut ist. Und wie es bei dem Nützlichen ist, so ist es auch bei den Eigenschaften, dem Verhalten. Ein anderes nemlich ist das schlechthin Nützliche und das dem Einzelnen Nützliche, wie sich z. B. das Vornehmen körperlicher Uebungen verhält zum Gebrauch von Arznei. So ist es auch bei dem Verhalten, durch welches die Tugend des Menschen begründet wird. Es soll nemlich der Mensch von Natur tugendhaft sein: die Tugend nun des von Natur Tugendhaften ist etwas schlechthin Gutes, die Tugend aber des nicht von Natur Tugendhaften ist nur für den Betreffenden gut. Ebenso nun verhält es sich auch mit dem Angenehmen. Hier muß man nemlich stehen bleiben und fragen, ob es eine Freundschaft ohne Lust gibt, was ihr besonderes Wesen ist, in welchem von beiden Theilen das Lieben, das Gefühl der Freundschaft seinen Sitz hat, ob es darauf beruht, daß Einer gut ist, abgesehen davon, ob er angenehm ist, oder ob auf etwas Anderem. Da nun das Lieben einen doppelten Sinn hat, so fragt sich, ob die aktuelle Erweisung der Freundschaft, weil sie etwas Gutes ist, nicht ohne Lust ist. Es ist nun klar, daß, wie auf dem Gebiet des Wissens die neu gewonnenen Anschauungen und Kenntnisse am meisten durch das Angenehme, das sie haben, Gegenstand der Empfindung sind, so auch die Erkennung derer, mit welchen wir umgehen, sich verhält, und daß in beiden Fällen die Sache dieselbe ist. Von Natur wenigstens ist das schlechthin Gute schlechthin angenehm und das relativ Gute ist auch relativ angenehm. Daher auch sogleich das Gleiche sich gegenseitig Freude erweckt und der Mensch dem Menschen das Angenehmste ist. Da nun dieß bei den unvollkommenen Wesen so ist, so offenbar auch bei den vollkommenen, vollkommen aber ist der Tugendhafte.

Wenn nun aber das aktuelle Gefühl der Freundschaft darin besteht, daß man mit Luft erkennt, daß man sich gegenseitig vorzieht, so ergibt sich daraus, daß überhaupt die Freundschaft erster Art ein gegenseitiges Vorziehen des schlechthin Guten und Angenehmen ist auf Grund davon, daß es gut und angenehm ist. Es ist aber diese Freundschaft ein Verhalten, aus welchem ein solches Sich-Vorziehen hervorgeht: denn die Wirkung derselben ist aktuelle Bethätigung, diese aber ist nicht außerhalb des Liebenden, sondern in ihm selbst, während jedes Vermögen außerhalb ist, denn es ist entweder in einem Andern oder ist selbst als Anderes zu betrachten. Darum ist das Lieben ein Sich-freuen, nicht das Geliebt-werden; denn das Geliebtwerden ist ein aktueller Zustand des Geliebten, das Lieben aber ein solcher der Freundschaft, und während das letztere nur im beseelten Wesen ist, ist das erstere auch im Unbeseelten, indem ja auch das Unbeseelte geliebt wird. Da nun das Lieben darin besteht, daß man aktuellen Gebrauch macht von dem Geliebten als solchem, der Freund aber für den Freund eben als Freund Gegenstand der Freundschaft ist, nicht aber als Musiker oder Arzt, so ist die Lust der Freundschaft die, welche von dem Geliebten selbst als solchem ausgeht; denn man liebt ihn selbst, nicht aus irgend einer andern Rücksicht. Wenn man an ihm also nicht Freude hat, sofern er gut ist, so ist es nicht die erste Freundschaft. Und es darf nichts Accidentelles in stärkerem Grad hinderlich sein, als das Gute Quelle der Freude ist. Wenn nemlich z. B. Einer sehr übel riecht, so geht man von ihm weg; man liebt ihn wohl auf Grund der Zuneigung, aber man lebt nicht mit ihm zusammen.

Dieß also ist die erste Freundschaft, über welche Alle einig sind. Die andern sind so beschaffen, daß sie nur um jener willen als Freundschaften erscheinen, aber zugleich auch bestritten werden. Denn es soll doch die Freundschaft offenbar etwas Beständiges sein, beständig aber ist nur jene erste Art. Was nemlich mit bewußtem Urtheil erwählt ist, ist beständig, was aber ein richtiges Urtheil zulassen soll, darf nicht rasch oder leichthin vor sich gehen. Und ohne Zutrauen gibt es keine Freundschaft, das Zutrauen

aber ist eine Sache der Zeit. Man muß ja doch Erfahrungen sammeln, wie auch Theognis sagt[1]):

„Nimmer erkennst du den Sinn, der im Mann ist oder im Weibe,
Bis du ihn wirklich erprobt, gleichwie am Pfluge den Stier."

Und so gibt es keinen Freund, ohne daß einige Zeit vergeht. Freilich meinen Manche, mit dem Wollen sei die Freundschaft wirklich da, und ein solches Verhalten gibt sich oft unwillkürlich für Freundschaft aus. Wenn nemlich zwei Personen den guten Willen haben, Freunde zu sein, so entspringt eben daraus, daß sie einander zu jeglicher Erweisung der Freundschaft bereit sind, die Meinung, sie seien wirklich schon Freunde, während sie es erst sein wollen. Wie es aber in andern Dingen ist, so ist es auch bei der Freundschaft: man ist ja noch nicht damit gesund, daß man gesund sein möchte, und so sind auch zwei Personen noch nicht wirklich Freunde damit, daß sie es gern sein möchten. Der Beweis dafür liegt darin, daß solche, welche auf diese Weise ohne gehörige Erfahrung zu einander stehen, leicht Verleumdungen ihr Ohr leihen. In den Punkten nemlich, in welchen sie sich gegenseitig erprobt haben, geben sie der Verleumdung kein Gehör, wo dieß aber nicht der Fall ist, da lassen sie sich beschwatzen, sobald der Verleumder ihnen äußere Anhaltspunkte vorlegt. Zugleich sieht man deutlich, daß unter Lasterhaften diese Freundschaft nicht vorkommt; der Lasterhafte ist ja gegen jedermann mißtrauisch und bösartig; er beurtheilt ja Andere nach sich selbst. Darum sind die Tugendhaften leichter zu täuschen, es sei denn, daß sie auf Grund von Erfahrungen mißtrauisch sind. Die Lasterhaften nun ziehen dasjenige, was von Natur gut ist, dem Freunde vor, und kein Lasterhafter liebt einen Menschen mehr als das Materielle. Also sind sie auch keine Freunde. Auf diese Weise kann ja das, was den Freunden gehört, nie gemeinsam sein; denn der Freund ist nur ein Anhängsel der materiellen Interessen, nicht aber werden diese dem Freund untergeordnet. Somit ist die erste Freundschaft nicht möglich zwischen Vielen,

[1]) Theogn. V. 125.

weil es schwer ist, über Viele Erfahrungen zu sammeln; man müßte ja mit jedem Einzelnen zusammenleben. Und man darf bei Freunden seine Wahl nicht gerade so treffen, wie man bei einem Kleid thut: es scheint freilich in allen Fällen Einsicht zu beweisen, wenn man unter zwei Dingen das bessere wählt und wenn man das geringere schon lange Zeit gebraucht hat, das bessere aber noch gar nie, so muß man doch das letztere vorziehen; dagegen wo es sich um Freunde handelt, darf man nicht dem alten Freund einen Solchen vorziehen, von dem man noch nicht weiß, ob er besser ist. Ein Freund ist nemlich ohne Erfahrung nicht denkbar, er ist auch nicht das Produkt Eines Tags, sondern er bedarf der Zeit, weßhalb denn auch der Scheffel Salz sprichwörtlich geworden ist. Zugleich aber darf der Freund nicht bloß schlechthin gut sein, sondern muß auch für dich gut sein, wenn er wirklich dein Freund sein soll. Gut nemlich ist er deßwegen, weil er schlechthin gut ist, ein Freund aber deßwegen, weil er einem Andern gut ist; schlechthin gut und zugleich ein Freund ist er, wenn dieß beides zusammenstimmt, so daß also das, was schlechthin gut ist, einem Andern nützlich ist, wenn auch dieser letztere nicht schlechthin tugendhaft, sondern nur für den Andern gut ist. Wollte man Viele zu Freunden haben, so wäre dieß ein Hinderniß der Freundschaft; denn es ist nicht möglich, gegen Viele sich zu gleicher Zeit thätig zu erweisen. Hieraus ersieht man nun, daß mit Recht die Freundschaft als etwas Beständiges bezeichnet wird, wie man der Glückseligkeit die Selbstgenügsamkeit beilegt. Und es ist ein wahres Wort [1]):

„Bestand hat die Natur allein, nicht Geld und Gut."

Noch viel weniger würde man sagen, die Tugend sei beständig, die Zeit müsse den Freund zeigen und das Unglück mehr als das Glück; im Unglück nemlich tritt es an den Tag, daß den Freunden Alles gemeinschaftlich ist; denn diese allein ziehen dem, was von Natur gut und schlecht ist — worin doch wesentlich das Glück und Unglück besteht — den Menschen vor und dieser steht

[1]) Eurip. El. 941.

ihnen höher als glücklich, resp. nicht unglücklich zu sein. Das Unglück bringt aber auch die an den Tag, welche nicht wirklich Freunde sind, sondern nur zufällig um des Nutzens willen. Die Zeit aber ist ein Prüfstein für beide; denn auch der Nützliche ist nicht sofort erkennbar, eher noch der Angenehme, wiewohl auch der schlechthin Angenehme nicht im ersten Augenblick. Man kann nemlich die Menschen mit Speisen und Getränken vergleichen: von diesen ist ja Manches so, daß es gleich als angenehm sich zu erkennen gibt, nach einiger Zeit aber unangenehm, anstatt süß schmeckt; ebenso ist es auch bei den Menschen. Das schlechthin Angenehme ist nemlich nach dem Ende und der Zeit zu bestimmen. Das gesteht wohl auch der große Haufen zu, welcher freilich nicht nur nach dem Endresultat urtheilt, sondern wie beim Trinken gleich Süßigkeit findet, während doch dasselbe nach dem Endresultat nicht als angenehm zu bezeichnen wäre, sondern täuscht, sofern man nicht auf das Bleibende, sondern auf den ersten Eindruck Rücksicht nimmt.

Also die erste Freundschaft, nach welcher auch die andern Arten als Freundschaften bezeichnet werden, ist die, welche auf der Tugend beruht und auf der Lust, welche die Tugend gewährt, wie oben gesagt worden ist. Diese andern Arten von Freundschaft finden sich auch bei Kindern, bei Thieren und bei schlechten Menschen. Daher heißt es: Einem Kameraden gefällt sein Kamerad, und:

„Die Lust ist's, die die Schlechten aneinander knüpft."

Auch ist es möglich, daß die Schlechten einander angenehm sind, nicht insofern sie schlecht oder weder gut noch schlecht sind, sondern sofern beide z. B. musikalisch sind oder der Eine ein Musikfreund, der andere musikalisch, auch sofern Alle doch etwas Gutes an sich haben und gerade in Beziehung darauf zu einander passen. Ferner können sie einander nützlich und förderlich sein, nicht schlechthin, sondern für einen besondern Zweck, oder sofern sie weder gut noch schlecht sind. Auch ist es denkbar, daß der Schlechte

[1]) Eurip. Bellerophr. Fr.

der Freund des Rechtſchaffenen iſt; denn er kann ihm ja nützlich ſein zu einem beſtimmten Zweck, nemlich der Schlechte dem Tugendhaften für deſſen Zwecke, der Tugendhafte aber dem Unmäßigen für ſeinen Zweck, dem Schlechten aber für die der Natur entſprechenden Zwecke, auch wird er ihm das Gute wünſchen, nemlich das ſchlechthin Gute ſchlechthin, das nur für ihn Gute unter beſtimmter Vorausſetzung, ſofern ihm z. B. Armuth und Krankheit nützlich ſein kann, und zwar dieſes um des ſchlechthin Guten willen, wie er ihm z. B. auch einen Trank Arznei wünſchen kann, nicht an und für ſich, ſondern um dieſes beſtimmten Zwecks willen. Ferner iſt Freundſchaft zwiſchen Guten und Schlechten in der Weiſe möglich, wie die nicht Tugendhaften unter ſich Freunde ſein können. Es kann nemlich der Schlechte angenehm ſein, nicht ſofern er ſchlecht iſt, ſondern ſofern er etwas Gemeinnütziges an ſich hat, z. B. muſikaliſche Anlagen; ferner ſofern jedermann irgend etwas Ordentliches an ſich hat, wie denn Manche gute Geſellſchafter ſind, ohne tugendhaft zu ſein; — oder ſofern ſie gerade zu einander paſſen, denn etwas Gutes hat ja jeder.

Drittes Kapitel.

Sonſtige Modifikationen der Freundſchaft außer den drei Hauptarten.

So haben wir alſo drei Arten von Freundſchaft, bei allen findet eine gewiſſe Gleichheit ſtatt, welche eben die Bezeichnung als Freundſchaft begründet; denn auch die, welche auf Grund der Tugend Freunde ſind, ſind es deßhalb, weil ihre Tugend gleicher Art iſt. Ein anderer Unterſchied, der noch zu nennen iſt, beſteht darin, daß auf einer Seite ein Uebergewicht ſtattfindet, wie im Verhältniß der göttlichen Tugend zur menſchlichen. Dieß iſt eine beſondere Art der Freundſchaft und dazu gehört überhaupt die Freundſchaft zwiſchen den Höheren und Niederen, wo ja auch das Recht ein verſchiedenes iſt; es iſt nemlich gleich der Art nach, aber nicht gleich in quantitativer Beziehung. Zu dieſer Kategorie gehört ferner das Verhältniß des Vaters zum Sohn, des Wohlthäters zu dem, welchem er Wohlthaten erwieſen

hat. Es gibt aber auch hier wieder besondere Modificationen: anders ist das Verhältniß des Vaters zum Sohn, als das des Mannes zur Frau: letzteres ist das Verhältniß zwischen dem Höheren und Niederen, jenes entspricht dem Verhältniß des Wohlthäters zum Gegenstand seiner Wohlthaten. In allen diesen Fällen findet Erwiederung des Freundschaftsgefühls entweder gar nicht statt oder nicht in derselben Weise. Es wäre ja lächerlich, wenn ein Mensch der Gottheit Vorwürfe machen wollte, daß dieselbe die Freundschaft nicht in derselben Weise erwiedert, oder wenn der Niedere dem Höheren dieß vorwerfen würde. Denn dem Höheren kommt es zu geliebt zu werden, nicht zu lieben, oder wenn dieß, so doch in anderer Weise. Indessen die Lust, welche der Selbstgenügsame hat an seinem Eigenthum, oder der Vater an seinem Kind, unterscheidet sich nicht von der Lust, welche der Bedürftige über dem empfindet, was er empfängt. Ebenso ist es nun auch bei den Freundschaften, welche auf dem Gebrauch und auf dem Vergnügen beruhen: bei diesen findet theils Gleichheit auf beiden Seiten statt, theils ein Uebergewicht auf einer Seite. Daher auch diejenigen, welche eigentlich Gleichheit voraussetzen, Vorwürfe erheben, wenn der Nutzen und das Wohlthun nicht gleich ist, und so ist es auch beim Vergnügen. Dieß zeigt sich deutlich bei Liebesverhältnissen; es ist dieß eben der Grund des Haders, welcher so oft zwischen Verliebten vorkommt. Der Verliebte nemlich macht sich nicht klar, daß das Entgegenkommen auf beiden Seiten nicht ganz dasselbe ist. Daher denn der Geliebte glaubt einen Grund zum Streit zu haben:

„Wer Liebe fühlt, spricht also nicht."

Die Voraussetzung ist eben die, daß beide Theile einander ganz gleich stehen.

Viertes Kapitel.

Von der Freundschaft zwischen Ungleichen.

Es gibt also, wie gesagt, drei Arten von Freundschaft, je nachdem diese beruht auf der Tugend oder auf dem Nutzen oder

auf dem Angenehmen, daneben aber sind wieder zwei Arten in andrer Beziehung zu unterscheiden, sofern bei den Freundschaften bald Gleichheit beider Theile stattfindet, bald ein Uebergewicht auf der einen Seite ist. Freundschaft ist in beiden Fällen vorhanden, Freunde aber nur da, wo Gleichheit stattfindet; denn es wäre ja widersinnig, wenn man sagen wollte, ein Mann sei der Freund eines kleinen Knaben, wohl aber kann er diesen lieben und wieder geliebt werden. In manchen Fällen muß der überlegene Theil zwar geliebt werden, nicht aber lieben, wenn er sich nicht den Vorwurf zuziehen soll, daß er einen Unwürdigen liebe. Denn er wird immer beurtheilt nach dem Werth seiner Freunde und nach einer gewissen Gleichheit. Manche nun sind wegen zu großer Jugend noch nicht würdig, in gleicher Weise geliebt zu werden, Manche aber nicht, weil sie in Beziehung auf Tugend oder Herkunft oder sonst in einem derartigen Punkt zurückstehen. Immer aber gehört es sich, daß der überlegene Theil entweder weniger liebe oder gar nicht, mag das Verhältniß auf dem Angenehmen beruhen oder auf dem Nutzen oder auf der Tugend. Wo nun das Uebergewicht des einen Theils nur ein unbedeutendes ist, da gibt es natürlich Streitigkeiten. Denn das Unbedeutende macht oft gar nichts aus, wie z. B. beim Wägen des Holzes, während es anders ist beim Wägen des Goldes. Allein das Unbedeutende wird oft falsch beurtheilt: das eigene Gute erscheint nemlich als groß, weil es nahe ist das Fremde aber als unbedeutend, weil es entfernt ist. Wenn aber ein Uebergewicht stattfindet, so verlangt der andere Theil nicht einmal selber Gegenliebe überhaupt oder in gleicher Weise, wie z. B. im Verhältniß zu Gott. Man sieht also: Freunde sind da, wo Gleichheit stattfindet, Gegenliebe aber ist nicht möglich, ohne daß Freunde vorhanden sind.

Hieraus ergibt sich auch der Grund dafür, daß die Menschen auf die mit Uebergewicht verbundene Freundschaft mehr Werth legen als auf diejenige, wo Gleichheit stattfindet; denn in diesem Fall kommt ihnen beides zugleich zu, das Geliebtwerden und das Uebergewicht. Deßhalb ist der Schmeichler oft

gesuchter als der Freund, weil er eben macht, daß dem, welchem er schmeichelt, jenes beides zuzukommen scheint. Am meisten gehören hieher die Ehrgeizigen; denn bewundert werden begründet ein Uebergewicht. Von Natur aber sind die Einen angelegt zur Freundschaft, die Andern ehrgeizig. Zur Freundschaft angelegt ist derjenige, welcher sich mehr freut über das Lieben als das Geliebtwerden, während der Andere mehr ehrgeizig ist. Wer es nun gern hat, wenn er bewundert und geliebt wird, ist ein Freund des Uebergewichts, während der, welcher zum Lieben angelegt ist, an der Lust sich erfreut, welche mit dem Lieben verbunden ist. Wer liebt, muß nothwendig thätig sein, während das Geliebtwerden etwas Accidentelles ist, sofern man ja geliebt werden kann, ohne daß man es weiß, was beim Lieben nicht möglich ist. Es ist aber auch das Lieben dem Wesen der Freundschaft mehr entsprechend als das Geliebtwerden, während das letztere dem Gegenstand der Liebe eigen ist. Der Beweis liegt darin, daß der Freund es vorziehen würde zu kennen als gekannt zu werden, — wofern beides zugleich nicht möglich ist —, wie die Frauen thun bei Unterschiebung von Kindern und die Andromache des Antiphon. Man kann nemlich wohl sagen, daß der Wunsch, gekannt zu werden, aus persönlichem Interesse hervorgeht und mit dem Genuß, nicht der Erweisung von etwas Gutem verbunden ist, während das Kennen das Erweisen und das aktive Lieben zum Zweck hat. Darum loben wir auch diejenigen, welche auch den Todten gegenüber noch bei ihrem Freundschaftsgefühl verharren: diese kennen nur, ohne gekannt zu werden.

Damit haben wir denn gezeigt, daß es mehrere Arten von Freundschaft gibt, wir haben angegeben, wie viele Arten es sind, nemlich drei, wir haben endlich unterschieden zwischen Lieben und Geliebtwerden, zwischen Freunden, zwischen welchen Gleichheit stattfindet, und solchen, von welchen einer überlegen ist.

Fünftes Kapitel.

Von der Freundschaft zwischen Aehnlichem und Entgegengesetztem.

Da der Begriff der Freundschaft von Manchen noch weiter ausgedehnt und noch allgemeiner gefaßt wird, wie gleich anfangs [1]) bemerkt wurde, sofern nemlich Einige das Aehnliche, Andere das Entgegengesetzte befreundet sein lassen, so müssen wir auch über diese Fälle und ihr Verhältniß zu den von uns angegebenen Arten der Freundschaft reden.

Das Aehnliche wird zurückgeführt sowohl auf das Angenehme als auf das Gute. Das Gute ist nemlich einfach, das Böse aber vielgestaltig, der Gute ist immer derselbe und ändert seinen Charakter nicht, der Böse aber und der Unverständige sehen am Abend ganz anders aus als am Morgen. Wenn daher die Schlechten nicht zufällig zusammentreffen, so sind sie nicht Freunde von einander, sondern stehen einander gegenüber, eine Freundschaft aber, die nicht beständig ist, ist keine Freundschaft. Also das Aehnliche ist befreundet mit Beziehung darauf, daß das Gute sich ähnlich ist und dieß gilt gewissermaßen auch da, wo das Angenehme den Grund der Freundschaft bildet: denn den unter sich Aehnlichen ist das Nemliche angenehm und jedes Ding ist von Natur sich selber angenehm. Daher für Wesen gleicher Art die Stimmen, das Verhalten und die Gesellschaft von ihres gleichen am angenehmsten sind, wie dieß auch von den Thieren gilt, und von diesem Gesichtspunkt aus kann man sagen, daß auch die Schlechten Freunde seien.

„Die Lust ist's, die die Schlechten aneinander knüpft."

Das Entgegengesetzte aber ist dem Entgegengesetzten Freund vom Gesichtspunkt des Nutzens aus; denn das Aehnliche ist für das Aehnliche nichts nütze. Darum bedarf der Herr des Dieners und der Diener des Herrn, Mann und Frau bedürfen einander,

[1]) VII 1.

das Entgegengesetzte ist so angenehm und Gegenstand der Begierde, sofern es nützlich ist, und zwar nicht als Selbstzweck, sondern als zum Zwecke hinführend; sobald man nemlich den Gegenstand der Begierde erlangt hat, ist man am Ziel angelangt, Ziel des Strebens ist aber nicht das Entgegengesetzte selbst, wie das Kalte für das Warme, das Feuchte für das Trockene.

Gewissermaßen gilt auch für die Freundschaft des Entgegengesetzten der Gesichtspunkt des Guten. Die Extreme streben nemlich einander zu um der Mitte willen; auf Grund einer inneren Verwandtschaft begehren sie nach einander, weil aus beiden Ein Mittleres hervorgeht. Nur accidentell also geht das Streben auf das Entgegengesetzte an und für sich nach der Mitte. Denn die Extreme begehren eigentlich nicht nach einander, sondern nach dem Mittleren. Sind sie übermäßig erkältet, so gelangen sie durch Erwärmung zur Mitte, ebenso auch durch Erkältung, wenn sie zu heiß geworden sind. Und so ist es auch sonst. Im andern Fall sind sie stets in der Begierde befangen, ohne die Mitte zu gewinnen. Dagegen der, welcher die Mitte erreicht hat, erfreut sich ohne Begierde an dem, was von Natur angenehm ist, die Andern aber an dem, was sie aus ihrem natürlichen Verhalten herausbringt. Diese Art von Freundschaft ist auch bei den unbeseelten Dingen möglich, wirkliches Lieben aber nur bei den beseelten Wesen. Daher Manche Freude haben an dem Ungleichen, wie die Unfreundlichen an den Humoristen, die Hitzigen an den Gemächlichen; sie werden nemlich durch einander zur Mitte geführt. Also in accidenteller Weise, um des Guten willen, kann, wie gesagt, das Entgegengesetzte befreundet sein.

Damit haben wir denn dargelegt, wie viele Arten von Freundschaft es gibt, welches die einzelnen Modificationen sind, nach welchen man von Freunden, von Liebenden und Geliebten redet, und in welcher Hinsicht es Freunde geben kann auch ohne daß ein Lieben stattfindet.

Sechstes Kapitel.

Von der Liebe zu sich selbst.

Eine eingehendere Betrachtung erfordert die Frage, ob man sein eigener Freund sein kann oder nicht. Manche sind nemlich der Ansicht, jeder sei in erster Linie sein eigener Freund und von diesem Standpunkt aus beurtheilen sie dann die Freundschaft mit andern Freunden. Wenn man nun die zu Grund liegenden Begriffe und die den Freunden beigelegten Attribute in's Auge faßt, so ist Manches dagegen, Manches aber scheint damit im Einklang zu sein. In gewissem Sinn nemlich, nach Analogie, kann man dieß eine Freundschaft nennen, schlechthin aber betrachtet ist sie es nicht. Denn Lieben und Geliebtwerden findet statt zwischen zwei getrennten Personen. Daher ist vielmehr Einer sein eigener Freund in der Weise, wie wir vom Mäßigen und Unmäßigen gezeigt haben, daß sie freiwillig resp. unfreiwillig handeln, sofern nemlich die Theile der Seele in einem gewissen Verhältniß zu einander stehen; diesem Verhältniß läßt es sich vergleichen, wenn ein Mensch sein eigener Freund oder Feind ist oder wenn er sich selber unrecht thut. Denn dieß alles setzt zwei — und zwar getrennte Personen voraus. Sofern nun die Seele ebenfalls eine Zweiheit darstellt, läßt sich dieß alles in gewisser Weise von ihr aussagen; sofern aber keine Trennung stattfindet, trifft es nicht zu.

Von dem Verhalten zu sich selbst aus sind nun auch die übrigen Arten des Liebens zu bestimmen, welche wir zum Gegenstand unserer Besprechungen zu machen pflegen. Als Freund sehen wir nemlich denjenigen an, welcher einem Andern das Gute, resp. das nach seinem Dafürhalten Gute wünscht und zwar nicht um seiner selbst, sondern um des Andern willen. In zweiter Linie denjenigen, welcher dem Andern das Sein wünscht um des Andern willen, nicht um seiner selbst willen, auch wenn er ihm nicht das Gute mittheilt, geschweige denn das Sein selber [1]). Endlich den, welcher mit einem Andern zusammen zu

[1]) Vielleicht zu lesen: — *διανέμοι — μὴ ὅτι τὸ εἶναι τούτῳ, δόξειεν ἂν μ. φ.*

leben wünscht um des Zusammenseins selbst willen, — nicht aus einem anderweitigen Beweggrund, wie z. B. die Väter den Kindern das Sein wünschen, während sie mit Andern umgehen. Dieß alles nun steht im offenbaren Widerspruch mit einander. Im ersten Fall nimmt man kein Geliebtwerden an, wenn Einer nicht das für ihn selbst Gute —, im zweiten Fall, wenn er nicht das Sein, im dritten, wenn er nicht den persönlichen Umgang dem Andern wünscht. Ferner rechnen wir zum Lieben das Mitleid mit einem Leidenden; und zwar nicht aus einem anderweitigen Beweggrund, wie z. B. die Sklaven Mitleid haben mit ihren Herren deßwegen, weil diese hart sind, wenn sie etwas zu leiden haben, sondern [1]) um des Leidenden selbst willen, wie die Mütter Mitleid haben mit den Kindern und die zusammenbrütenden Vögel mit einander. Es will ja doch der Freund nicht bloß überhaupt mittrauern mit dem Freund, sondern er will auch dieselbe Trauer empfinden, er will z. B. dürsten mit dem Dürstenden, oder wenn dieß nicht möglich ist, doch sich ihm möglichst nähern. Dasselbe Verhältniß ist auch in der Freude; von Freundschaft nemlich zeugt die Freude nur dann, wenn man sich um des Andern willen freut, nicht aus einem anderweitigen Grund. Auch gebraucht man ja für die Freundschaft solche Beziehungen wie: Gleichheit ist Freundschaft oder: wahre Freunde sind Ein Herz und Eine Seele. Alles dieß läßt sich anwenden auf den Einzelnen. Denn er wünscht ja sich selbst auch das Gute in der genannten Weise. Keiner ja erweist sich selbst etwas Gutes um eines Andern willen oder einem Andern zu lieb, jedoch sagt er nicht, daß er es thue als Einzelner: wer nemlich deutlich zeigt, daß er liebt, verräth offenbar den Wunsch geliebt zu werden, anstatt selber zu lieben. Dahin gehört auch der Wunsch, daß der Freund sei, das Verlangen nach Umgang mit ihm, die gleiche Empfindung von Leid und Freude, das „Ein Herz und Eine Seele", und das, daß man ohne den Freund gar nicht leben, sondern lieber mit ihm sterben will. So verhält sich auch der Einzelne zu sich selber und so ist er wohl sein eigener Freund.

[1]) *οὐ* wohl zu streichen.

Alles dieses, was von dem Verhältniß des Individuums zu sich selber gilt, bezieht sich auf den Tugendhaften. Im Schlechten dagegen ist ein innerer Widerspruch, wie z. B. im Unmäßigen. Und deßhalb ist es wohl auch denkbar, daß ein Mensch sein eigener Feind sei; sofern er aber Eins mit sich ist und untheilbar, ist er für sich selbst ein Gegenstand der Begierde. Von solcher Beschaffenheit ist der Tugendhafte und der Freund, welcher von der Tugend ausgeht; der Schlechte dagegen ist nicht eigentlich Eine Person, sondern viele, er ist an Einem und demselben Tag ein Anderer und wechselt stets. — So ist also auch die Freundschaft des Individuums zu sich selbst auf die Freundschaft des Tugendhaften zurückzuführen. Denn er ist sich selber Freund und begehrenswerth, sofern er sich gleich und Eins mit sich selbst ist und für sich selbst gut ist. Eine solche Beschaffenheit ist naturgemäß, während das Wesen des Schlechten naturwidrig ist. Der Tugendhafte macht sich nicht selbst Vorwürfe, weder während er etwas thut, wie der Unmäßige, noch nachträglich wegen einer früheren Handlung, wie der Reuevolle, noch wegen einer erst beabsichtigten Handlung zum Voraus, wie der Lügner, und überhaupt — wenn diese sophistische Bestimmung zulässig ist — findet bei ihm ein Verhältniß statt wie zwischen Koriskos und dem tugendhaften Koriskos. Es ist übrigens klar, daß im Grund der Tugendhafte ursprünglich derselbe ist, denn wenn die Menschen sich selber anklagen, so nehmen sie sich das Leben; allein zunächst kommt sich jeder tugendhaft vor. Es sucht aber der schlechthin Tugendhafte auch, wie gesagt, sein eigener Freund zu sein, weil er wünscht, daß die beiden Elemente, welche in ihm sind, einander befreundet seien und weil diese unmöglich bei ihm in Widerspruch gerathen können. Daher kann man wohl annehmen, daß jeder Mensch sein eigener Freund sein kann, anders aber ist es bei den Thieren: ein Pferd z. B. ist nicht sich selber gut, also auch nicht sein eigener Freund. Ebenso wenig ist es der Fall bei den Kindern, so lange sie noch keinen Willensentschluß haben; denn erst dann kommt bei ihnen die Vernunft in Widerspruch mit der Begierde.

Man kann die Freundschaft zu sich selbst vergleichen mit

der auf Verwandtschaft beruhenden Freundschaft; in keinem von beiden Fällen ist eine Lösung möglich, sondern wenn auch Streitigkeiten vorkommen, sind doch die Verwandten immer noch verwandt und der, welcher sein eigener Freund ist, bleibt doch Eine Person, so lang er lebt.

So ergibt sich aus unsern Ausführungen, in wie vielerlei Sinn das Wort „Freund sein" gebraucht werden kann und daß alle Arten von Freundschaft auf die erste Art zurückzuführen sind.

Siebentes Kapitel.

Von dem Wohlwollen und der Einmüthigkeit.

Verwandt mit der eben ausgeführten Betrachtung ist die Untersuchung des Wohlwollens und der Einmüthigkeit; Manche sind nemlich der Ansicht, sie seien Eins und dasselbe, während Andere sie nur nicht von einander trennen wollen. Was das Wohlwollen betrifft, so ist es nicht ganz verschieden von der Freundschaft, aber auch nicht damit identisch. Wir haben in der Freundschaft drei Arten unterschieden: weder zu der auf dem Nutzen noch zu der auf der Lust beruhenden Art gehört das Wohlwollen. Ist nemlich Einer der Freund des Andern, weil er Nutzen davon hat und wünscht er ihm deßhalb Gutes, so thut er es doch eigentlich nicht um des Andern, sondern um seiner selbst willen; nun ist aber doch wohl anzunehmen, daß das Wohlwollen, wie die Freundschaft, nicht demjenigen selbst gilt, welcher wohlwollend gesinnt ist, sondern demjenigen, gegen welchen er es ist. Würde aber das Wohlwollen zu der Freundschaft gehören, welche auf der Lust beruht, so würde es auch den unbeseelten Wesen gelten können. Hieraus ergibt sich, daß das Wohlwollen in das Gebiet der sittlichen Freundschaft gehört. Der Unterschied ist aber der, daß dem Wohlwollenden nur das Wollen zukommt, während der Freund das, was er will, auch vollbringt. Das Wohlwollen ist nemlich der Anfang der Freundschaft; jeder Freund ist ja wohlwollend, aber nicht jeder Wohlwollende ist auch schon ein Freund. Der, welcher bloß Wohl-

wollen hat, ist offenbar noch im ersten Stadium der Freundschaft, darum eben ist das Wohlwollen der Anfang der Freundschaft, nicht die Freundschaft selbst. — Man könnte so auch glauben[1]), Freundschaft sei Einmüthigkeit und Einmüthigkeit sei Freundschaft. Aber die freundschaftliche Einmüthigkeit bezieht sich nicht[2]) auf alles, sondern einmüthig ist man bloß in Beziehung auf das, was Gegenstand des Handelns ist und was auf das Zusammenleben abzielt, — und ebensowenig ist sie blos im Denken und Begehren vorhanden; es ist nemlich oft der Trieb da, Entgegengesetztes zu begehren, wie denn beim Unmäßigen ein solcher Zwiespalt zutrifft, — vielmehr muß Einmüthigkeit vorhanden sein in Vorsatz und Begierde. Und zwar beschränkt sich die Einmüthigkeit auf die Tugendhaften; denn wenn die Schlechten die gleichen Vorsätze haben und dasselbe begehren, so schaden sie einander. Man wird übrigens auch von der Einmüthigkeit nicht schlechthin in Einem Sinn reden müssen, so wenig als von der Freundschaft, sondern es gibt einmal eine Einmüthigkeit erster Art, die von Natur tugendhaft ist, — weßhalb es auch nicht möglich ist, daß die Schlechten nach dieser Art einmüthig sind; — und eine zweite Art, welche auch bei Schlechten vorkommen kann, wenn sie die gleichen Vorsätze und Begierden haben. Man muß aber nach Einem und demselben in der Weise streben, daß beiden Theilen der Gegenstand des Strebens zu Theil werden kann. Streben nemlich zwei Personen nach etwas, was nicht beiden zu Theil werden kann, so werden sie in Streit mit einander gerathen, was bei den Einmüthigen nicht möglich ist. Einmüthigkeit findet z. B. statt, wenn in Betreff der Frage, welcher herrschen resp. gehorchen soll, der Vorsatz der gleiche ist, also nicht in dem Sinn, daß jeder von beiden herrsche, sondern so, daß beide auf die Person des Herrschenden sich vereinigen. So ist die Einmüthigkeit die Freundschaft im bürgerlichen Leben.

Soviel über Einmüthigkeit und Wohlwollen.

---

[1]) *καὶ* nach *γὰρ* wird zur Herstellung des Zusammenhangs genügen,
[2]) *οὔτε* statt *οὐ*.

Achtes Kapitel.

ge über die Freundschaft zwischen Wohlthäter und Empfänger der Wohlthat.

er ist nun eine Frage: wie kommt es, daß diejenigen, ne Wohlthat erwiesen haben, diejenigen, welchen sie sie haben, mehr lieben als sie von den letzteren geliebt Man sollte meinen, das Gegentheil sollte von Rechts- lattfinden. Die Sache hat wohl einmal ihren Grund daß dem, welcher die Wohlthat erweist, dadurch ein und eine Förderung zu Theil wird, denn er hat nun huld ausstehen, welche ihm der Empfänger der Wohlthat muß. Es ist dieß aber nicht der einzige Grund, son- liegt auch in der Natur. Die Thätigkeit ist nemlich ehrenswerthere; nun steht das Werk in gleicher Stufe Wirksamkeit, der aber, welcher die Wohlthat empfangen gleichsam das Werk des Andern, von welchem er sie en hat. Daraus ist auch bei den Thieren die Sorge Jungen zu erklären, indem sie diese nicht nur erzeugen, auch zu erhalten streben. So ist auch die Liebe der den Kindern größer — (und die Liebe der Mütter ist rößer als die der Väter) — als die der Kinder zu den resp. Müttern; und wiederum die Kinder lieben ihre Kinder mehr als ihre Eltern, eben weil die Thätigkeit e ist; die Mütter aber lieben die Kinder noch mehr als r es thun, weil sie von der Ansicht ausgehen, daß die n höherem Maß ihr, der Mütter, Werk seien; sie be- nemlich die Urheberschaft nach der Anstrengung, die aber hat beim Gebären mehr Mühsal.

ese Bestimmungen mögen also gelten über die Freund- s Menschen zu sich selbst und über die Freundschaft Mehreren.

Neuntes Kapitel.

Von den Rechten und Pflichten der Freundschaft.

Wie nun das Recht eine Art von Gleichheit ist, so ist offenbar auch die Freundschaft etwas, was auf der Gleichheit beruht, wenn es nicht ganz sinnlos sein soll, daß man die Freundschaft als eine Gleichheit bezeichnet. Die Formen der bürgerlichen Gesellschaft oder die Staatsverfassungen stellen sämtlich eine Form des Rechtes dar; sie sind eine Gemeinschaft, die Gemeinschaft aber besteht immer vermittelst des Rechts, also so viele Formen des Rechts es gibt, so viele Formen gibt es für die Freundschaft und Gemeinschaft und alle diese Formen sind verwandt mit einander und haben keine bedeutenden Abweichungen von einander. Die Seele verhält sich nun zum Körper wie der Künstler zu seinem Werkzeug und der Herr zu seinem Sklaven, allein zwischen diesen besteht keine Gemeinschaft; denn es sind hier nicht zwei Parteien, sondern Leib und Seele sind unmittelbar Eins, Werkzeug aber und Sklave gehören zu dem Einen. Und man kann hier auch nicht das unterscheiden, was für jeden Theil gut ist, sondern was für den Einen, um dessen willen das Andere ist, gut ist, ist es auch für beide. Der Körper nemlich ist ein angeborenes Werkzeug und der Sklave ist vom Herrn gleichsam ein Stück und Werkzeug, nur ein solches, welches von ihm gesondert existirt, das Werkzeug endlich ist eigentlich ein unbelebter Sklave. — Was die sonstigen Gemeinschaften betrifft, so bilden diese einen Theil der politischen Gemeinschaft, wie z. B. die der Stammesgenossen oder Gemeinschaften zu gottesdienstlichen Zwecken oder zum Erwerb. Die politischen Verfassungsformen finden sich auch schon bei den Hausgenossen, sowohl die richtigen Formen als die Ausartungen; (mit den politischen Formen hat es nemlich dieselbe Bewandtniß wie mit der Harmonie in der Musik): das Königthum ist dargestellt im Hausvater, die Aristokratie in Mann und Weib, die Republik in den Geschwistern. Ausartungen dazu sind die Gewaltherrschaft, die

Oligarchie und die Demokratie [1]). Diesen Formen entsprechen auch die verschiedenen Rechte. Da nun das Gleiche theils auf der Zahl beruht, theils auf dem Verhältniß, so wird es eben so viele Formen des Rechts auch in der Freundschaft und Gemeinschaft geben. Auf der Zahl, der quantitativen Bestimmung beruht die Gemeinschaft und die Freundschaft von Genossen zu bestimmten Zwecken; hier ist der Maßstab für Alle derselbe. Auf Verhältnißbestimmungen beruht die Aristokratie und Monarchie: das Recht ist ja nicht dasselbe für Herrscher und Unterthan, sondern ist etwas Verhältnißmäßiges. Ebenso verhält es sich mit der Freundschaft zwischen Vater und Sohn, und mit den einzelnen Genossenschaften.

Zehntes Kapitel.

Von der Freundschaft der Verwandten, Kameraden und Genossen. Die Rechte der verschiedenen Arten, besonders wo Gleichheit und Ungleichheit der Theile stattfindet. Von den Arten der bürgerlichen Freundschaft. Unterschied der gesetzlichen und der sittlichen Freundschaft. Schlichtung der zwischen Freunden vorkommenden Streitigkeiten.

Weitere Arten der Freundschaft sind die zwischen Verwandten, zwischen Kameraden und zwischen Genossen, letztere auch die bürgerliche Freundschaft genannt. Die Freundschaft zwischen Verwandten hat selbst wieder mehrere Arten, wie die zwischen Geschwistern — oder die zwischen Vater und Söhnen. Dabei liegt entweder ein bestimmtes Verhältniß der Rechte und Pflichten zu Grund, wie zwischen Vater und Sohn, oder die Bestimmung ist einfach quantitativ, wie zwischen Brüdern. Die letztere ist noch verwandt mit der Freundschaft zwischen Kameraden; hier nemlich haben Alle Theil an den Rechten. Die bürgerliche Freundschaft beruht vorzugsweise auf dem Nutzen; man kann ja doch annehmen, daß die Menschen sich vereinigt haben, weil sie sich einzeln nicht genügen; freilich hätten sie sich wohl auch vereinigt, um zusammen zu leben. Die bürgerliche Vereinigung mit der ihr entsprechenden Ausartung ist es allein,

[1]) Was sonst (seit Polybius) Ochlokratie heißt.

wo nicht bloß Freundschaft stattfindet, sondern auch eine der Freundschaft entsprechende Gemeinschaft, während die andern Arten auf einem Uebergewicht eines Theils beruhen. Das Recht hat am meisten seine Anwendung bei der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft, weil nemlich hier das bürgerliche Recht seine Stelle hat. Es ist nemlich dieß eine andere Vereinigung als z. B. von Säge und Kunst, wo nicht etwas Gemeinsames der Zweck ist, (sie lassen sich vergleichen mit Werkzeug und Seele) sondern der, welcher sie gebraucht. Freilich muß auch dem Werkzeug an sich eine gewisse Sorgfalt zugewendet werden, wie es eben nöthig ist, um das Werk fertig zu bringen, denn um des letzteren willen ist jenes da; und wenn die Bedeutung des Bohrers eine doppelte ist, so ist doch das Eigentliche, Vorzüglichere die Thätigkeit, eben das Bohren. Zu dieser Art gehören auch, wie oben bemerkt, der Leib und der Sklave.

Wenn man also fragt, wie man mit dem Freund umgehen soll, so heißt das eben fragen, was recht ist. Es hat ja das Recht überhaupt seine Beziehung auf den Freund. Das Recht ist nemlich da für Mehrere und zwar für solche, welche in einer Gemeinschaft stehen, dieß aber ist der Fall bei dem Freund, mag es eine Gemeinschaft des Geschlechts oder des Lebens sein. Der Mensch ist nemlich ein Wesen, welches nicht bloß zur bürgerlichen Gemeinschaft, sondern auch für das häusliche Leben geschaffen ist und er paart sich nicht, wie die andern Geschöpfe, zu jeder Zeit mit dem nächsten besten Männlichen resp. Weiblichen, während er zu andern Zeiten wieder allein für sich lebte, sondern der Mensch ist ein Wesen, welches zur Gemeinschaft geschaffen ist mit denjenigen, mit welchen er von Natur verwandt ist; und so gibt es also eine Gemeinschaft und ein Recht auch abgesehen von der bürgerlichen oder politischen Gemeinschaft.

Zwischen Herr und Knecht ist nun hiebei das Verhältniß dasselbe wie zwischen Kunst und Werkzeug, Seele und Leib; solche Verbindungen sind aber keine Freundschaften, noch Formen des Rechts, sondern nur etwas Aehnliches, wie auch die Geschlechtsverbindung [1]) nicht selber ein Recht, sondern etwas Aehn-

[1]) Vielleicht γενικόν statt ὑγιεινόν.

liches ist. Zwischen Mann und Weib ist die Freundschaft begründet auf den Nutzen und die Gemeinschaft. Das Verhältniß zwischen Vater und Sohn ist dasselbe wie zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Wohlthäter und dem Empfänger der Wohlthat, überhaupt zwischen dem von Natur Ueberlegenen und dem von Natur Geringeren. Die Freundschaft zwischen Brüdern ist am meisten der auf Gleichheit beruhenden kameradschaftlichen Freundschaft zu vergleichen:

„Denn nimmermehr ward ich sein Bastard genannt,
Uns beiden ist ja als Vater bekannt
Mein Gebieter Zeus“ [1]).

Diese Worte passen ja doch für Solche, welche auf Gleichheit bedacht sind. Darum sind im Haus in erster Linie die Anfänge und Quellen der Freundschaft, der bürgerlichen Gemeinschaft und der Gerechtigkeit.

Nun gibt es drei Arten von Freundschaft, je nachdem diese auf der Tugend, dem Nutzen oder der Lust beruht; jede von diesen drei Arten hat dann wieder zwei verschiedene Modificationen, je nachdem auf einer Seite ein Uebergewicht oder zwischen beiden Theilen Gleichheit stattfindet; das Recht nun, das für jeden Fall gilt, ist schon aus den Streitigkeiten klar, welche darüber geführt worden sind: wo nemlich ein Uebergewicht stattfindet, da gilt das Verhältnißmäßige, doch nicht das gerade, sondern das umgekehrte Verhältniß: wie nemlich der Ueberlegene zu dem Geringeren sich verhält, so muß das von dem Geringeren Geleistete zu der Leistung des Ueberlegenen sich verhalten, da es eben das Verhältniß ist wie zwischen Gebieter und Unterthan; wird dieses Verhältniß nicht zu Grund gelegt, so gilt die auf die Zahl begründete Gleichheit. Dasselbe findet ja statt auch bei den sonstigen Arten der Gemeinschaft. Die Gleichheit der Betheiligung ist bald auf die Zahl begründet, bald auf das Verhältniß. Hat man eine der Zahl nach gleiche Summe eingelegt, so geschieht die Vertheilung auch nach der durch Zahl

[1]) Unbekannt, von wem.

bestimmten Gleichheit, wo nicht, so entscheidet das Verhältniß. Der schwächere Theil aber dreht das gerade Verhältniß um und begründet die Verbindung auf diese Umkehrung. So scheint nun freilich der überlegene Theil in Nachtheil zu kommen und aus der Freundschaft und Gemeinschaft wird eine oktroirte Leistung, eine Liturgie. Somit entsteht das Bedürfniß, zur Ausgleichung etwas Anderes beizuziehen und das Verhältniß wieder herzustellen. Dieses Andere ist die Ehre, welche ja auch dem Ueberlegenen im Verhältniß zum Geringeren wie der Gottheit von Natur zukommt. Es muß so der Gewinn in ein richtiges Verhältniß zu der Ehre gesetzt werden.

Die auf Gleichheit beruhende Freundschaft ist die bürgerliche. Diese bürgerliche Freundschaft hat ihren Ursprung im Nutzen, und wie die Staaten einander befreundet sind, so auch die einzelnen Bürger, und wie es gilt:

„Wie ist doch fremd dem Athener der Megareer geworden [1]),"

so sind auch die Bürger einander fremd, sobald sie einander nicht mehr nützlich sind, vielmehr heißt es bei dieser Freundschaft: Wie du mir, so ich dir. Hier ist aber die Stellung des Gebietenden und des Gehorchenden nicht durch die Natur oder in monarchischer Form bestimmt, sondern es findet eine Abwechslung statt und der Gebietende ist nicht dazu da, daß er wohl thue wie ein Gott, sondern es soll eine Ausgleichung sein zwischen Genuß und Leistung. So will also die bürgerliche Freundschaft auf dem Princip der Gleichheit beruhen. Es gibt aber bei der auf dem Nutzen beruhenden Freundschaft zwei Arten, die gesetzliche und die sittliche Art. Die bürgerliche Freundschaft sieht auf das Gleiche und auf die Sache, wie es bei Kauf und Verkauf ist; deßhalb heißt es auch:

„Und es muß der bedungene Lohn dem Freunde genügen [2])."

Beruht nun das Verhältniß auf Uebereinkunft, so ist es eine bürgerlich-gesetzliche Freundschaft; stellt man sich aber gegenseitig

[1]) S. C. 2.
[2]) Hes. Opp. 370.

die Sache frei, so will man eine sittlich-kameradschaftliche Freundschaft haben. Deßhalb gibt es bei dieser Freundschaft auch am meisten Vorwürfe. Der Grund liegt darin, daß es ein unnatürliches Verhältniß ist. Denn eine auf dem Nutzen beruhende Freundschaft ist etwas Anderes, als eine solche, welche auf der Tugend beruht, in jenem Fall aber will man beides vereinigen, und während man in der Praxis den Nutzen als Gesichtspunkt für den Verkehr festhält, will man zugleich ein sittliches Verhältniß, als wäre die Tugend das Princip dabei und deßwegen begründet man diese Freundschaft nicht auf gesetzliche Bestimmungen, wie wenn das Vertrauen sie begründete. Ueberhaupt ist die auf Nutzen beruhende Freundschaft diejenige von den drei Arten, bei welcher es am meisten zu Vorwürfen kommt. Die Tugend nemlich ist von Vorwürfen frei, die aber, welche die Lust begehren, trennen sich, sobald dieselbe beiderseitig genossen ist. Dagegen diejenigen, welche den Nutzen zum Princip machen, trennen sich nicht sogleich wieder, wenn sie auch nicht gesetzmäßig und kameradschaftlich sich gegen einander benehmen. Indessen ist doch, auch wo der Nutzen maßgebend ist, die rein gesetzliche Art frei von Vorwürfen. Hier nemlich bestimmt sich die Auflösung des Verhältnisses nach dem Geld, (denn nach diesem wird der gleiche Antheil bemessen) die sittliche Freundschaft aber läßt die Auflösung vom freien Willen abhängen. Darum ist an manchen Orten die gesetzliche Bestimmung, daß Solche, welche in letztgenannter Weise Freundschaft geschlossen haben, keine Processe in Betreff der freiwilligen Verbindlichkeiten anstellen dürfen und zwar mit Recht: denn für die Tugendhaften gibt es kein Processiren, jene aber vereinigen sich ja so, daß sie als tugendhaft und zuverlässig angesehen sein wollen. — Es kommt übrigens bei dieser Art von Freundschaft vor, daß die gegenseitigen Vorwürfe einander gegenüberstehen, ohne daß klar ist, mit welchem Recht sie aufgestellt werden, wenn das Vertrauen auf sittliche, nicht gesetzliche Voraussetzungen begründet ist, und man kann dabei Bedenken hegen, von welchem Gesichtspunkt aus man die Sache entscheiden soll, ob man nemlich auf die Leistung, das Erwiesene zu sehen hat in quantitativer Beziehung, oder darauf,

welchen Werth es hatte für den Empfänger. Es kann ja sein, wie es bei Theognis heißt [1]):

„Klein ist dieses für dich, Göttin, doch groß ist's für mich."

Indessen ist auch das Gegentheil denkbar, nach dem Sprichwort: „für dich ist's ein Spaß, für mich der Tod." Dieß ist also der Ursprung der Vorwürfe. Der Eine nemlich verlangt eine Erwiderung seiner angeblichen bedeutenden Leistung, weil er ja dem Andern aus der Noth geholfen habe u. dgl., wobei er geltend macht, wie sehr seine Leistung das Interesse des Andern gefördert habe, wobei er übrigens verschweigt, was es ihm selber ausmachte; der Andere hebt im Gegentheil hervor, wie wenig es jenem ausgemacht habe, während er verschweigt, welchen Werth es für ihn selber hatte. Auch kann es vorkommen, daß der Empfänger den Streit sogar anfängt: er hebt hervor, wie wenig er von der Leistung des Andern gehabt habe, während der Andere gewaltig viel geleistet haben will, wie z. B. wenn er dem Andern mit einem Werth von einer Drachme aus der Noth geholfen hat: er weist hin auf die Größe der Gefahr, während der Empfänger nur von der Geringfügigkeit der Summe redet, wie bei der Zurückbezahlung eines Anlehens. Denn auch im letzteren Fall ist dieß der eigentliche Streitpunkt: der Eine macht geltend, welchen Werth das Anlehen damals hatte, der Andere, welchen es jetzt hat, sofern sie keinen förmlichen Kontrakt geschlossen haben. Die bürgerliche Freundschaft nun sieht auf die Uebereinkunft und auf die Sache, die sittliche auf den Vorsatz. Darum hat die letztere auch mehr mit dem Recht zu thun und ist eigentlich eine auf Freundschaft beruhende Gerechtigkeit. Der Grund des Streits aber ist der, daß die sittliche Freundschaft edler ist, die auf Nutzen beruhende aber nothwendiger. Nun kommen die Menschen und thun, als wäre ihre Freundschaft eine rein sittliche, auf Tugend beruhende; kaum aber stehen ihre

[1]) Th. v. 14.

Interessen irgendwie einander gegenüber, so stellt es sich klar heraus, daß es ganz anders ist. Denn die Meisten halten es für einen Luxus, dem sittlich Guten nachzugehen und also auch der edleren Freundschaft. So sieht man also deutlich, wie man hier zu unterscheiden hat. Ist die Freundschaft eine sittliche, so fragt es sich, ob der Vorsatz der gleiche ist, und weiter hat keiner vom Andern zu fordern. Ist aber die Freundschaft eine bürgerliche, auf den Nutzen begründete, so ist für die Verbindung eben das Interesse maßgebend. Will aber der Eine so, der Andere so, so ist es jedenfalls nicht am Platz, nur schöne Worte zu machen, ohne entsprechende Leistungen [1]). Und so ist's auch beim andern Theil. Allein da der sittliche Gesichtspunkt in der Uebereinkunft nicht förmlich aufgestellt wurde, so muß man fragen, was jeder ohne Ausrede zu leisten hat, um nicht den Andern zu betrügen. Und so muß jeder mit dem sich begnügen, was ihm zufällt. Daß aber die sittliche Freundschaft den Vorsatz in erste Linie stellt, ist klar, denn auch wenn Einer, der viel empfangen hat, es nicht erwidert, weil er eben nicht kann, sondern nur soviel erwidert, als seine Mittel erlauben, so ist es doch gut; auch die Gottheit läßt es sich ja gefallen, solche Opfer entgegenzunehmen, wie sie den Mitteln des Opfernden entsprechen. Dagegen ein Verkäufer könnte nicht zufrieden sein, wenn ein Käufer sagte, er könne eben nicht mehr geben, und ebensowenig Einer, der ein Darlehen zu fordern hat.

Viele Streitigkeiten kommen vor bei solchen Freundschaften, wo beide Theile sich nicht das Verhältniß recht deutlich gemacht haben; hier ist es nicht leicht zu erkennen, was recht ist. Es ist nemlich bedenklich, bei einem Verhältniß, welches jeder Theil in anderem Sinn aufgefaßt hat, denselben Maßstab anzulegen, wie dieß bei Liebesverhältnissen der Fall ist. Der Liebende nemlich geht dem Andern nach, weil er von demselben Lust im Umgang erwartet, während der letztere den Liebenden oft nur deßhalb annimmt, weil er sich Vortheil von ihm verspricht. Wenn nun der Liebende aufhört zu lieben, weil der Geliebte sich

[1]) Ich lese: *οὐ καλὸν, ἀντιποιῆσαι δέον, τοὺς ...*

anders darstellt, so wird auch er ein Anderer und dann rechnen sie alles einander vor und fangen Streit mit einander an wie Python und Pammenes, wie Lehrer und Schüler (denn Wissenschaft und Geld sind nicht nach Einem Maßstab zu bemessen), wie der Arzt Prodikos mit dem Streit anfieng, welcher ihm zu wenig Honorar bezahlte und wie der Citherspieler und der König [1]). Der König nemlich ließ den Citherspieler auftreten, weil er sich Vergnügen von ihm versprach, der Citherspieler aber kam, weil er Gewinn hoffte; als aber der König ihn bezahlen sollte, so spielte er selber den Lusterregenden und meinte, wie der Citherspieler ihn durch sein Spiel ergötzt habe, so habe er, der König, jenen durch seine Versprechungen ergötzt. Indessen ist auch hier der Gesichtspunkt, von welchem man ausgehen muß, leicht zu erkennen; auch hier gilt Ein Maßstab, aber nicht dieselbe Bestimmung, sondern das Verhältnißmäßige, dieses ist zu bemessen, wie ja auch die bürgerliche Gemeinschaft darnach bemessen wird. Denn wie sollte sonst ein Schuhmacher mit einem Landmann Gemeinschaft haben, wenn die Leistungen und Produkte nicht nach dem Verhältniß ausgeglichen werden? Für diejenigen aber, welche sich nicht über den Gesichtspunkt verständigt haben, ist das Verhältnißmäßige das Maß, wie z. B., wenn der Eine behauptet, Weisheit gegeben, der Andere, Geld bezahlt zu haben, das Verhältniß von Reichthum und Weisheit zu bestimmen ist. Auf Grund dieses Verhältnisses sind dann die beiderseitigen Leistungen zu beurtheilen. Wenn nemlich der Eine die Hälfte des Geringeren, der Andere aber vom Werthvolleren nicht das Geringste geleistet hat, so ist offenbar der letztere im Unrecht. Uebrigens ist auch hier der Anlaß zum Streit gleich von vornherein gegeben, indem der Eine meint, sie haben sich vereinigt um Nutzen von einander zu haben, der Andere aber dieß nicht zugibt, sondern einen andern Gesichtspunkt bei der Schließung der Freundschaft angenommen hat.

[1]) S. Eth. Nic. IX 1.

Eilftes Kapitel.

Von der Colliſion der Pflichten in der Freundſchaft.

Hat man einen tugendhaften Freund, deſſen Freundſchaft auf der Tugend beruht, ſo iſt die Frage, ob man dieſem das Nützliche zu erweiſen und ihm beizuſtehen hat oder dem, welcher Gegenleiſtungen macht und machen kann? Es iſt dieß die gleiche Frage wie die: ob man dem Freund oder dem Tugendhaften ſich mehr hilfreich erweiſen ſoll? Iſt etwa Einer unſer Freund und tugendhaft zugleich, ſo erledigt ſich die Frage ganz leicht, ſobald man nur nicht die eine Qualität zu hoch ſteigert, die andere zu ſehr herabſetzt, d. h. das Moment der Freundſchaft zu hoch taxirt, während man die Tugend zu gering anſchlägt. Im andern Fall aber gibt es eine Menge kritiſcher Punkte, z. B. wenn der Eine unſer Freund war reſp. tugendhaft war, es aber nicht ſein wird, während der Andere es ſein wird, es aber noch nicht iſt, oder wenn der Eine es geweſen iſt, es aber jetzt nicht iſt, während der Andere es iſt, aber es nicht war noch ſein wird, jenem gegenüber aber die Schwierigkeiten größer ſind [1]). Es hat doch wohl Euripides recht [2]), wenn er ſagt:

„Wer Worte gibt, erhält das Wort mit Recht zum Lohn:
die That ſei Lohn für den, der Thaten geben kann [3])."

So darf man ja nicht alles nur dem Vater thun, ſondern Manches auch der Mutter, wiewohl der Vater vorzüglicher iſt. Ja nicht einmal dem Zeus bringt man alle Opfer dar, nicht alle Ehren hat Zeus ausſchließlich, ſondern nur gewiſſe. So mag es nun auch ſein, daß man gewiſſe Pflichten hat gegen den Nützlichen und andere wieder gegen den Tugendhaften; z. B. wenn uns Einer Speiſe und überhaupt das Unentbehrliche gibt, ſo braucht man mit dieſem nicht ſofort in täglichen Umgang zu

[1]) Die Stelle wohl lückenhaft.
[2]) In einem Fragment aus einer nicht zu beſtimmenden Tragödie.
[3]) ἔργον δ' ἔκειθεν ἔργον ὃς παρέσχετο.

treten. Und dem, mit welchem wir zusammenleben, haben wir das zu erwidern, was er uns gibt, nicht aber was der Nützliche uns gibt [1]). Dagegen die, welche Eins und dasselbe dem Nützlichen thun wie dem Geliebten, erweisen etwas, was sich nicht gehört und sind auf ganz verkehrtem Weg [2]). Allein die in den Beschreibungen der Freundschaft vorkommenden Bestimmungen beziehen sich, obwohl sie gewissermaßen alle die Freundschaft definiren, doch nicht auf Eine und dieselbe Freundschaft. Dem Nützlichen nemlich muß man das wünschen, was ihm gut ist, ebenso dem Wohlthäter und dem Tugendhaften, (es ist nemlich im Begriff der Freundschaft nicht alles ausdrücklich bestimmt), aber einem Andern wünscht man das Sein, mit einem Andern wünscht man zusammenzuleben, nemlich mit dem, von welchem wir Lust erwarten, und mit diesem will man sich gemeinsam freuen und betrüben [3]). Alle derartige Bestimmungen drücken gewissermaßen das Wesen der Freundschaft aus, aber nicht in Einer und derselben Weise. Also gibt es viele Bestimmungen und jede einzelne scheint Eine und dieselbe Freundschaft zu bezeichnen, während dieß nicht der Fall ist, wie z. B. die Bestimmung, daß die Freundschaft ein Vorsatz sei, dem Andern das Sein zu wünschen. Denn auch der überlegene Freund und der Wohlthäter wünscht das Sein seinem Werke, und dem, welcher das Sein verleiht, muß man auch in entsprechender Weise erwidern, dagegen braucht man mit ihm nicht sofort zusammenzuleben, sondern das thut man mit dem Angenehmen. Manche Freunde handeln da nicht recht gegen einander: sie lieben nemlich die Sache mehr, anstatt die Person des Freundes, welcher die Sache hat, darum sind sie eigentliche Freunde der Sachen, z. B. es wählt Einer den Wein, weil er süß ist, den Reichthum, weil er nützlich ist; denn dieser ist freilich noch nützlicher [4]).

---

[1]) *Οὐδ' — τούτῳ μὴ ἃ οὗτος δίδ. ἀλλ' ἃ ὁ χρ.*

[2]) *ἀλλ' οἱ ταὐτὸ ποιοῦντες τούτῳ* (*πάντα*, als Accus. der Beziehung, aber vielleicht zu streichen) *τῷ ἐρωμένῳ*, (dat. abhängig von *ταὐτὸ*), *διδόασιν οὐ δεόν καὶ οὐδενός εἰσιν ἄξιοι. Καίτοι κτλ.*

[3]) *τῷ καθ' ἡδονήν, τούτῳ δὲ τὸ κτλ.*

[4]) Als der Wein? oder als der Freund?

Darum darf man auch nicht nachträglich unwillig werden, wie wenn man das Beſſere gewählt hätte, anſtatt des Geringeren. Allein man macht doch dem Freund Vorwürfe, weil man nun auf einmal in ihm den Tugendhaften ſucht, während man vorher nur den Angenehmen oder den Nützlichen in ihm hatte haben wollen.

Zwölftes Kapitel.

Ob ſich das Bedürfniß, Freunde zu haben, mit der Selbſtgenügſamkeit und Glückſeligkeit vertrage? Inhalt des freundſchaftlichen Zuſammenlebens. Von der Zahl der Freunde. Wann die Anweſenheit der Freunde wünſchenswerth iſt, wann nicht, und warum beides.

Eine weitere Frage iſt die, welche das Verhältniß der Selbſtgenügſamkeit und der Freundſchaft zu einander betrifft, welche Wirkungen dieſe auf einander ausüben? Man könnte nemlich verſucht ſein zu fragen, ob ein Menſch, welcher in jeder Beziehung ſich ſelbſt genügt, einen Freund haben kann? Iſt nemlich das Streben nach einem Freund auf das Bedürfniß gegründet und iſt der Tugendhafte am meiſten ſich ſelbſt genug, ſo braucht offenbar der Tugendhafte, wenn er ja doch glücklich iſt, keinen Freund. Der Selbſtgenügſame bedarf ja doch weder des Nützlichen noch des Verſtändigen, noch überhaupt ein Zuſammenleben mit Andern, da er ja ſich ſelbſt zum Umgang genügt. Am deutlichſten zeigt ſich dieß an der Gottheit. Denn es iſt klar, daß die Gottheit keines Freundes bedarf, weil ſie überhaupt niemandes bedarf, und daß ſie aus eben dieſem Grund keinen Freund haben wird. Und ſo wird man auch ſagen müſſen, daß der Menſch, je glücklicher er iſt, deſto weniger eines Freundes bedarf, es müßte ihm denn nur unmöglich ſein, ſich ſelbſt zu genügen. Daraus folgt nothwendig, daß der Menſch, je beſſer er lebt, deſto weniger Freunde hat, die Zahl der Freunde muß immer kleiner werden, er darf ſich nicht um Freunde zu bemühen, vielmehr muß er ſie gering achten, und zwar nicht bloß die nützlichen, ſondern auch diejenigen, welche für den Umgang wünſchenswerth wären. Indeſſen zeigt ſich hier beſonders deutlich,

daß der Freund nicht des Gebrauchs und des Nutzens wegen vorhanden ist, sondern daß die wahre Freundschaft lediglich auf der Tugend beruht. Wenn nemlich die Menschen nichts bedürfen, dann suchen sie Alle einen Theilnehmer für den Genuß und sind mehr darauf aus, Wohlthaten zu erweisen, als sich erweisen zu lassen. Wir haben aber ein besseres Urtheil, wenn wir uns selbst genügen, als wenn wir bedürftig sind, und wir bedürfen in erster Linie solcher Freunde, welche unseres Umgangs würdig sind.

Bei dieser Frage ist aber nun genauer zuzusehen, ob nicht, während die Darstellung ganz gut aussieht, doch durch die Vergleichung ein Irrthum herbeigebracht wird. Wir müssen, um uns die Sache klar zu machen, fragen, was das Leben als Aktualität und als Endziel ist. Offenbar ist es das Wahrnehmen oder Empfinden und das Erkennen, woraus folgt, daß das Zusammenleben das Zusammenwahrnehmen und das Zusammenerkennen ist. Nun ist es für jeden am wünschenswerthesten, sich selbst wahrzunehmen und sich selbst zu erkennen, und deßhalb ist jedem der Trieb zum Leben von Natur eingepflanzt; denn das Leben ist eben Herstellung einer gewissen Erkenntniß. Würde man nun das Erkennen für sich nehmen, ohne Verbindung mit etwas Anderem [1]), — es ist dieß zwar nicht leicht zu erkennen, wie in der Ausführung gesagt worden ist [2]), die Sache jedoch muß klar sein — so wäre es ganz dasselbe, ob man sich selbst erkennte oder einen Andern; d. h. es wäre gleich, ob man selbst lebte oder dafür ein Anderer. Es liegt eben in der Natur der Sache, daß es wünschenswerther ist, sich selbst wahrzunehmen und zu erkennen. Man muß nemlich beides in der Betrachtung stets zusammennehmen, daß das Leben wünschenswerth ist und daß das Gute es auch ist, und daraus ergibt sich, daß Eins und das Andere Einem und demselben Wesen zukommen soll. Wenn nun von einem solchen Begriffspaar der eine Begriff stets in die Classe des Wünschenswerthen gehört, das Erkennbare aber und das

---

[1]) Vielleicht zu lesen: καὶ μὴ ἄλλο· τοῦτο κτλ.

[2]) Es ist nicht klar, worauf sich dieß bezieht. S. I. 8.

Wünschenswerthe im Allgemeinen darauf beruht, daß es Theil hat an der Natur des Begrenzten, so folgt daraus, daß der Wunsch, sich selbst wahrzunehmen, zugleich der Wunsch ist, Der und Der zu sein. Da wir nun nicht an und für sich diese Bestimmungen haben, sondern dadurch, daß wir Theil haben an den Potenzen des Wahrnehmens und des Erkennens (der Wahrnehmende nemlich wird wahrnehmbar in der Beziehung, in der Richtung, in dem Bereich und Gebiet, worin er zuerst wahrnimmt, und ebenso ist es mit dem Erkennenden) so folgt daraus, daß er eben deßhalb auch immer zu leben wünscht, weil er immer zu erkennen wünscht. Nun könnte es bei einer gewissen Betrachtungsweise einfältig scheinen, daß man das Zusammenleben wünschenswerth findet, wenn man nemlich das in's Auge faßt, was allgemein ist und auch den Thieren zukommt, wie das Zusammenessen und Zusammentrinken. Denn was macht es denn aus, ob man das in Gemeinschaft mit Andern genießt oder für sich besonders, sobald man die Rede wegnimmt? Allein auch die Rede, soweit sie die nächste beste ist, gehört in dieselbe Kategorie. Zugleich ist es Freunden, welche sich selbst genügen, nicht möglich zu lehren oder zu lernen; denn ein Freund, welcher lernt, ist selber nicht in der Verfassung, in der er sein soll, lehrt er aber, so ist es sein Freund nicht; die Gleichheit aber ist Freundschaft. Nun ist es eine unleugbare Thatsache, daß jedermann das Gute lieber genießt in Gemeinschaft mit den Freunden, soweit und so gut es jedem möglich ist und in seinen Kräften steht; der gemeinsame Genuß aber besteht bald in sinnlicher Lust, bald in musikalischer Beschäftigung, bald in philosophischer Unterhaltung. Und dieses zugleich mit dem Freund muß sein, weßhalb es heißt: „Der ferne Freund ist eine Last," man darf also, wo jenes stattfindet, nicht getrennt von einander sein. Daher auch die Geschlechtsliebe der Freundschaft ähnlich zu sein scheint; denn diese Liebe strebt nach Zusammenleben, nur nicht in der Weise, in welcher man vor allem zusammenleben soll, sondern so, daß der sinnliche Genuß dabei die Hauptsache ist.

Bei der theoretischen Betrachtung also erheben sich verschiedene Bedenken, die Sache an sich aber ist ganz klar, woraus sich

denn ergibt, daß uns die Bedenken irgendwie irre führen. Suchen wir alſo dem wahren Sachverhalt auf den Grund zu kommen. Der Freund möchte, wie es im Sprichwort heißt, „ein zweiter Herakles“, ein zweites Ich ſein. Nun iſt aber eben die Trennung in zwei Perſonen vorhanden, welche nicht ſo leicht in Eine zuſammengehen können; aber doch iſt der Freund von Natur das verwandteſte Weſen, körperlich betrachtet iſt er ein Aehnlicher, ein Anderer aber in Beziehung auf die Seele, ja es gibt in Beziehung auf jeden einzelnen Theil der Seele immer wieder Unterſchiede. Allein nichts deſto weniger möchte der Freund ſo zu ſagen ein getrenntes Ich des Andern ſein. So muß alſo nothwendig die Wahrnehmung des Freundes zugleich in gewiſſem Sinn ein Wahrnehmen des eigenen Ichs ſein und ein Erkennen des eigenen Ichs. Und daher ſind auch die alltäglichen Gelegenheiten des Zuſammenlebens und des Sichzuſammenfreuens mit dem Freunde ganz natürlich angenehm, (denn man hat ja dabei ſtets die Wahrnehmung des Freundes,) noch mehr aber gilt dieß bei den göttlichen Freuden. Der Grund liegt darin, daß es immer größere Luſt erweckt, wenn man ſich ſelbſt in einem vorzüglicheren Guten anſchaut. Dieß iſt nun das einemal ein paſſiver Zuſtand, das anderemal eine Aktivität, bald auch noch etwas anderes. Wenn es nun aber angenehm iſt, daß man ſelbſt gut lebt und ſomit auch der Freund gut lebt, und wenn mit dem Zuſammenleben auch gemeinſame Thätigkeit gegeben iſt, ſo iſt die Gemeinſchaft von allen Zielen unſeres Strebens das, was am meiſten Luſt erwecken muß. Deßhalb muß man nun aber nicht um der Nahrung und der nothwendigen Bedürfniſſe willen zuſammen ſich unterhalten und zuſammengenießen; denn Unterhaltungen, die nur auf jene Dinge gerichtet ſind, ſind in Wahrheit nur Arten des ſinnlichen Genießens. Nun will aber jeder das Ziel, das er für ſich zu erreichen wünſcht, als Grundlage des Zuſammenlebens mit dem Freunde aufſtellen; iſt dieß nicht möglich, ſo wünſcht man doch ganz beſonders dem Freunde Dienſte zu erweiſen und ſich von ihm erweiſen zu laſſen.

Hieraus ergibt ſich alſo, daß ein Zuſammenleben nothwendig iſt, daß jedermann ein ſolches im höchſten Grad für ſich

wünscht, und zwar in desto höherem Grad, je glücklicher und besser Einer sein will. Doch ist auch leicht zu begreifen, warum in unserer Darstellung dieß nicht ganz hervortrat, obwohl dieselbe richtig ist. Unsere Lösung schließt sich nemlich an an die obige Vergleichung [1]), welche an sich wohl richtig ist; denn weil Gott nicht von der Art ist, daß er eines Freundes bedürfte, so setzt man dasselbe auch vom Menschen voraus. Allein nach dieser Voraussetzung würde der Tugendhafte nicht einmal denken können, sofern ja Gott nicht in menschlicher Weise vollkommen ist, sondern in höherer Weise, so daß er nichts Anderes denkt, als eben nur sich selbst. Der Grund ist der, daß unser Wohlbefinden stets von einem Andern abhängt, während die Gottheit ihre Glückseligkeit rein in sich selber hat.

Richtig sind ferner auch die zwei Sätze, daß wir uns möglichst viele Freunde suchen und wünschen, daß aber zugleich der, welcher viele Freunde hat, keinen Freund hat. Denn da es möglich ist, mit Vielen zusammenzuleben und die Wahrnehmungen gemeinsam zu haben, so ist es höchst wünschenswerth, möglichst viele Freunde zu haben. Da es aber zugleich sehr schwierig ist, so muß nothwendig die Thätigkeit des gemeinsamen Wahrnehmens auf einen kleineren Kreis sich beschränken. Es ist also nicht bloß schwer, viele Freunde zu gewinnen, (denn es ist immer eine Sache der Erfahrung), sondern es ist sogar schwierig, mit allen umzugehen, selbst wenn man sie hat.

Es kann nun vorkommen, daß wir wünschen, der Freund, der eben im Glück sich befindet, möchte ferne von uns sein, während wir ein anderesmal wünschen, daß er unsere Lage theile, wie denn überhaupt der Wunsch nach dem Zusammensein charakteristisch ist für die Freundschaft. Ist es nemlich möglich, daß man zusammen sei und dabei glücklich sei, so wünscht dieß jedermann, ist es aber nicht möglich, so ist man im gleichen Fall wie die Mutter des Herakles, welche wohl auch lieber gewünscht hätte, daß ihr Sohn ein Gott sei, als daß er bei ihr bliebe und dem Eurystheus um Lohn diene. Man wäre versucht zu sprechen, wie

[1]) Zwischen Gott und Mensch.

der witzige Lakonier, den jemand aufforderte, die Dioskuren zu Hilfe zu rufen, um ihm aus dem Sturm zu helfen [1]).

Es scheint ferner ein natürlicher Wunsch auf Seiten des Freundes zu sein, daß der Andere fern bleiben möchte von der Theilnahme an seinem Unglück, während doch dieser Andere eben Theil daran nehmen möchte. Beides ist ganz natürlich und leicht zu begreifen. Es darf ja doch dem Freund nichts so schmerzlich sein, als den Freund nicht zu sehen; nun darf man aber doch wohl nicht auf das eigene Wohlbefinden ausschließlich sehen; deßhalb muß der Freund die Theilnahme des Freundes zu verhindern suchen, weil es ja doch genug ist, wenn er selber im Unglück ist, sonst könnte es scheinen, als suche er nur das Seinige und als suche er nur seine Freude selbst um den Preis, daß der Freund Unlust habe. Allein doch scheint es auch, daß das Unglück leichter zu tragen sei, wenn Einer es nicht allein zu tragen hat. Da es nun wünschenswerth ist, glücklich zu sein, und zwar zusammen, so ist klar, daß es auch gewissermaßen wünschenswerther ist, zusammen zu sein bei kleinerem Gut, als getrennt zu sein bei größerem Gut. Weil es aber nicht ausgemacht ist, welche Bedeutung dem Zusammen beizulegen ist, so entsteht sofort eine Meinungsverschiedenheit: der Eine meint, es gehöre zur Freundschaft, daß man an Allem zugleich Theil habe, wie es ja auch nach allgemeiner Ansicht angenehmer ist, zusammen zu speisen, als allein, wenn man auch dasselbe zum essen hat; der andere Theil aber ist damit nicht einverstanden. Will man aber in dieser Beziehung eine recht große Steigerung vornehmen, so wird man zugeben müssen, daß es falsch sei, wenn man behauptet, es sei besser, ein großes Unglück zu theilen, als großes Glück getrennt zu genießen. Und ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem Unglück. Das einemal nemlich wünschen wir, die Freunde möchten entfernt sein, damit sie keine Unlust haben, wenn nemlich ihre Anwesenheit doch nichts helfen kann; ein anderesmal ist es höchst angenehm, wenn sie da sind. Der Grund dieses schein-

[1]) Er muß also gesagt haben: wenn die Dioskuren seine Freunde seien, so müssen sie vielmehr wegbleiben, anstatt zu ihm zu kommen.

baren Widerſpruchs iſt leicht zu begreifen. Er liegt im oben Geſagten: einmal vermeiden wir es ſchlechthin, den Freund im Zuſtand der Unluſt oder in einer ſchlimmen Lage zu erblicken, ſo wenig als wir uns ſelbſt darin ſehen möchten, andererſeits aber iſt es angenehm, den Freund zu ſehen, ſo angenehm als nur etwas ſein kann — aus dem angegebenen Grund — auch wenn er unſere Krankheit nicht theilt. Alſo je nachdem das eine oder das andere gerade angenehmer ſcheint, darnach entſcheidet es ſich, ob wir die Anweſenheit des Freundes wünſchen oder nicht; es läßt ſich dieß auch an den ſittlich niedriger Stehenden wahrnehmen, und zwar aus demſelben Grund, denn dieſe ſind am meiſten darauf bedacht, daß ihre Freunde nicht glücklich ſeien, ſolang ſie ſelber nicht glücklich ſein können. Daher kommt es, daß ſie bisweilen ihren Freunden mit ſich den Tod geben, lieber als daß ſie ihr eigenes Unglück wahrnehmen [1]).

[1]) Das Uebrige unvollſtändig.

Achtes Buch.

Erstes Kapitel.

Von dem richtigen Gebrauch der Tugend.

Man kann nun die Frage aufwerfen, ob es möglich ist, ein jegliches Ding zu gebrauchen sowohl so, wie es seiner natürlichen Bestimmung entspricht, als auch in anderer Weise, und zwar entweder an und für sich oder in accidenteller Bedeutung; z. B. wie man mit dem Auge sowohl richtig sehen kann, als auch falsch sehen, wenn man das Auge verdreht, so daß dann Ein Gegenstand doppelt erscheint. Beides ist eine Art, wie man das Auge gebrauchen kann, die eine aber ist die richtige Art, die andere die accidentelle, wie man z. B. auch die Speise nicht bloß zu sich nehmen kann, sondern auch von sich geben. Ebenso ist es nun auch mit der Wissenschaft; man kann sie richtig und man kann sie auf fehlerhafte Weise gebrauchen, wie z. B. wenn man absichtlich nicht richtig schreibt, während ein Anderer aus Unwissenheit fehlt, indem er z. B. die Hand nicht richtig hält; und so gebrauchen ja auch die Tänzerinnen manchmal das Bein wie die Hand und die Hand wie das Bein. Wenn nun alle Tugenden Wissenschaften sind, so ist es wohl möglich, auch von der Gerechtigkeit einen Gebrauch zu machen wie von der Ungerechtigkeit, man würde also unrecht thun von der Gerechtigkeit aus, wie man vom Wissen aus etwas thun kann, was eigentlich nur dem Unwissenden zukommt; ist aber dieß unmöglich, so ergibt sich daraus, daß die Tugenden keine Wissenschaften sein können. Und wenn es nicht möglich ist, vom Wissen aus als ein Unwissender

zu handeln, sondern nur etwa zu fehlen und das Gleiche zu thun, was man von der Unwissenheit aus auch thut, dann folgt daraus, daß man auch nicht von der Gerechtigkeit aus gerade so handeln kann, wie von der Ungerechtigkeit aus. Ist aber die Klugheit eine Wissenschaft, so wird sie sowohl das Richtige thun können, als auch dasselbe wie die Unklugheit; dann wäre es möglich, unklug zu handeln von der Klugheit aus und ganz dieselben Verkehrheiten zu begehen, wie sie der Unkluge begeht. Wenn aber der Gebrauch jedes Dings immer bloß ein einfacher wäre, so müßte eine solche Handlungsweise sogar klug sein. Was nun die übrigen Wissenschaften betrifft, so wird da durch eine andere, an der Spitze stehende Wissenschaft die Verkehrung hervorgebracht; wodurch aber eben bei dieser an der Spitze stehenden Wissenschaft selbst? Doch nicht mehr durch eine Wissenschaft oder durch die Vernunft und ebenso wenig durch eine Tugend. Denn jene gebraucht ja die Tugend; die Tugend des Gebietenden gebraucht ja doch die Tugend des Gehorchenden. Was ist es nun? etwa wie man die Unmäßigkeit bezeichnet als eine Schlechtigkeit des vernunftlosen Theils der Seele, und wie der Unmäßige bezeichnet wird als zügellos, während er Vernunft besitzt? Vielmehr die Begierde, wenn sie stark ist, wird die Verkehrung hervorbringen, und wird auf Gedanken kommen, welche der Vernunft entgegengesetzt sind. Und wenn die vernunftlose Seite der Seele eine gewisse Stärke besitzt, während in der Vernunft Unwissenheit herrscht, dann wird das Verhältniß der beiden zu einander verkehrt. Somit wird es möglich sein, von der Gerechtigkeit sowohl einen richtigen Gebrauch zu machen, als auch einen verkehrten, und Klugheit zu haben, während man unklug ist, also auch das Gegentheil. Denn es wäre doch ein Widerspruch, wenn, — während die in dem vernünftigen Theil befindliche Tüchtigkeit durch eine in die Vernunft eingedrungene Fehlerhaftigkeit verkehrt und in Unwissenheit verwandelt werden kann, — wenn es dagegen nicht möglich sein sollte, daß die Tüchtigkeit eine in dem vernunftlosen Theil befindliche Unwissenheit verkehrte und dahin brächte, daß sie verständig und richtig urtheilte, und wenn wiederum die in dem vernünftigen Theil befindliche Klugheit die in

dem unvernünftigen Theil befindliche Zuchtlosigkeit zu maßvollem Handeln bestimmen könnte, worin eben die Selbstbeherrschung besteht. Also müßte es auch möglich sein, von der Unwissenheit aus verständig zu handeln. Allein das alles ist widersinnig, zumal daß man von der Unwissenheit einen verständigen Gebrauch machen sollte; wir sehen ja so etwas bei keinem andern Gegenstand, wie daß die Heilkunde oder die Sprachwissenschaft durch Zuchtlosigkeit verkehrt würde. (Jedenfalls [1]) wer die Unwissenheit hat, welche der Vernunft entgegengesetzt ist, wird, sobald dieselbe das Uebergewicht über die Tugend bekommt, mehr zum Schlechten geneigt sein.) — Denn auch der Ungerechte kann alles, was der Gerechte, und überhaupt liegt im Vermögen das Unvermögen. Somit ist klar, daß die Zustände des vernünftigen Theils der Seele zugleich verständig und gut sind, und es ist ein richtiges Wort des Sokrates, wenn er sagt, nichts sei stärker als die Klugheit. Nur hätte er nicht sagen sollen, die Klugheit sei ein Wissen; sie ist eine Tugend, nicht ein Wissen, sie ist also der Art nach vom Wissen zu unterscheiden.

Zweites Kapitel.

Verhältniß von Glückseligkeit und äußerem Glück.

Da nun nicht bloß die Klugheit und die Tugend es ist, was das Wohlbefinden hervorbringt, sondern nach allgemeiner Anschauung auch die, welche äußerlich Glück haben, sich wohlbefinden, — wobei also vorausgesetzt wird, daß auch das äußere Glück, der Erfolg, das Wohlbefinden hervorbringe und somit dieselben Wirkungen habe, wie das Wissen — so müßen wir die Frage untersuchen, ob der Eine von Natur glücklich, der Andere von Natur unglücklich ist in dem Sinn, daß das Schicksal ihn begünstigt, resp. nicht begünstigt, oder ob es nicht so sich verhält, und was man überhaupt von diesem Punkt zu halten hat. Daß Manche vom Glück begünstigt sind, ist eine alltägliche Erfahrung;

[1]) Dieser Satz ist im Text so corrupt, daß eine Herstellung nicht möglich erscheint.

denn obgleich ſolche Menſchen unverſtändig ſind, gelingt ihnen doch alles, wobei eben das Schickſal, das Glück den Ausſchlag gibt. Und auch bei ſolchen Dingen, welche eigentlich Sache der Kunſt ſind, kommt doch auch gar viel auf das Glück an, wie z. B. in der Feldherrkunſt und Steuermannskunde. Nun iſt alſo die Frage: ſind dieſe Menſchen ſo glücklich auf Grund einer gewiſſen Beſchaffenheit, welche ihnen zukäme, oder gelingt ihnen alles aus einem andern Grund, als weil ſie die und die Beſchaffenheit haben? Zunächſt nimmt man doch an, daß eine gewiſſe natürliche Beſchaffenheit dabei zu Grund liege; die Natur aber bringt in den Menſchen gewiſſe Qualitäten hervor, in Folge deren dieſelben gleich von Geburt an ſich von einander unterſcheiden, wie denn Einige blauäugig ſind, Andere ſchwarzäugig, wobei doch anzunehmen iſt, daß eine gewiſſe Qualität der Natur zu Grunde liegt; und ebenſo ſoll es ſich nun verhalten mit denen, welche vom Glück begünſtigt, reſp. nicht begünſtigt ſind. Soviel iſt nemlich leicht zu ſehen, daß ſie ihre Erfolge nicht ihrer Klugheit zu verdanken haben; die Klugheit iſt ja doch nicht etwas Unmotivirtes, ſondern weiß immer die Gründe anzugeben, warum ſie ſo oder ſo handelt; jene Glücklichen dagegen werden kaum ſagen können, warum ſie Glück haben, ſonſt wäre dieſes ja eine Kunſt. Zudem iſt es ja klar, daß ſie unverſtändig ſind, — abgeſehen von andern Dingen, bei welchen es nicht auffallend wäre, wie ja z. B. der Mathematiker Hippokrates in allen andern Dingen höchſt unpraktiſch und unverſtändig war und auf einer Reiſe zur See von den Zolleinnehmern in Byzanz um viel Geld gebracht wurde wegen ſeines unpraktiſchen Weſens, — alſo abgeſehen davon ſind jene Leute unverſtändig, weil ſie ſich gerade da ſo zeigen, wo ſie Glück haben. Auf dem Gebiet der Seefahrt ſind ja nicht diejenigen am glücklichſten, welche die Sache am beſten verſtehen, ſondern es iſt da wie beim Würfelſpiel, wo der Eine nichts wirft, ein Anderer viel, je nachdem er eben eine glückliche Natur hat, oder wie man zu ſagen pflegt, von der Gottheit geliebt wird, wornach alſo der Erfolg etwas iſt, was außer ihm liegt: ebenſo kann z. B. ein ſchlecht gebautes Schiff oft eine weit beſſere Fahrt haben, als ein gut gebautes, aber der

Grund liegt nicht in dem Schiff selbst, sondern darin, daß es einen guten Steuermann hat. In gleicher Weise nun könnte man sagen, daß der Glückliche einen guten Steuermann hat an der Gottheit. Allein es wäre doch widersinnig, wenn die Gottheit oder ein höheres Wesen einen Solchen lieben wollte, anstatt den Tugendhaftesten und Verständigsten. Muß nun nothwendig der Erfolg beruhen entweder auf der Natur oder auf der Vernunft oder auf göttlicher Vorsehung, und sind die beiden letzteren nicht anzunehmen, so folgt, daß das Glück in der Natur seinen Grund hat. Allein dasjenige, wofür der Grund in der Natur liegt, ist etwas, was entweder immer auf gleiche Weise oder was doch gewöhnlich geschieht, mit dem Glück dagegen hat es die entgegengesetzte Bewandtniß. In diesem Fall also müßte dem Glück der unberechenbare Erfolg zugeschrieben werden. Wenn aber Einer glücklich ist deßwegen, weil das Glück oder Schicksal ihm günstig ist, so hätte man damit doch wohl eine Ursache, aus welcher nicht das immer so Seiende oder das gewöhnlich so Seiende folgen könnte. Muß ferner jemand Erfolg, resp. keinen Erfolg haben deßwegen, weil er von der und der Beschaffenheit ist, — wie z. B. Einer nicht scharf sieht, weil er blaue Augen hat, — so ist also die Ursache nicht im Schicksal oder Glück, sondern in der Natur zu suchen; also ist ein Solcher nicht vom Glück, sondern von der Natur begünstigt. Somit kämen wir auf die Folgerung, daß diejenigen, welche glücklich sind, es nicht sind um des Glückes willen. Also sind sie auch nicht „glücklich", denn vom Glück ist nur da die Rede, wo die Ursache des Guten eben im Glück zu suchen ist. Ist es aber so, so erhebt sich die Frage, ob es überhaupt kein Glück gibt, oder ob es zwar eines gibt, aber so, daß es nicht als Ursache anzusehen ist? Allein es muß nothwendig ein Glück geben, das zugleich auch Ursache ist. Somit wird dasselbe auch für die einzelnen Menschen Ursache des Guten und des Uebels sein. Ob man aber ganz vom Glück oder Schicksal abzusehen und anzunehmen hat, daß gar nichts in demselben seinen Ursprung habe, ob wir vielmehr nur das Glück als Ursache annehmen, während die wahre Ursache eine ganz andere ist, die sich unserem Blick entzieht, (weßhalb man ja auch

das Glück definirt als eine dem menschlichen Denken sich entziehende, unvernünftige Ursache, was also die Voraussetzung enthält, daß es etwas Natürliches ist) — das wäre eine andere Frage; da wir aber sehen, daß Manche einmal glücklich gewesen sind, so muß man fragen, warum nicht auch wieder ein anderesmal? Der Grund, weßhalb sie Einmal Erfolg gehabt haben, sollte doch auch ein zweitesmal vorhanden sein. Denn wo gleiche Ursache ist, ist auch gleiche Wirkung. Also ist dieß nicht auf das Glück zurückzuführen, sondern wenn eben dasselbe eintritt — und solche Fälle im einzelnen sind unendlich und unbestimmbar — so wird zwar das Gute, resp. Schlimme vorhanden sein, eine Wissenschaft davon aber wird es nicht geben, entweder wegen der unendlichen Zahl der einzelnen Fälle — sonst könnte man ja das Glückhaben lernen — oder es müßten gar alle Wissenschaften, wie Sokrates meinte, gewisse Arten von Glück sein. Worin liegt nun das Hinderniß, daß nicht Einem Solches oftmals unmittelbar hinter einander begegne, nicht weil es so sein muß, sondern so wie es eben beim Würfelspiel ist, wo Einer immer einen glücklichen Wurf macht? Wie verhält es sich denn mit der Sache? Sind nicht die Strebungen, die in der Seele sind, theils begründet in der Vernunft, theils in einem unvernünftigen Trieb, und zwar so, daß die letzteren die früheren sind? Wenn nemlich der auf der Begierde beruhende und auf das Angenehme gerichtete Trieb etwas Natürliches ist, so wird es in der Natur liegen, daß Alles auf das Gute losgeht. Wenn also Manche von der Natur begünstigt sind, — wie z. B. die musikalischen Menschen, ohne daß sie singen gelernt haben, eine solche glückliche Naturanlage haben — und demgemäß einen Trieb haben, der nicht auf der Vernunft beruht, sondern auf der glücklich angelegten Natur, und wenn diese nach dem Richtigen streben zur richtigen Zeit, in der richtigen Weise und am richtigen Ort, dann werden diese Erfolg haben, selbst wenn sie unverständig und unvernünftig sind, wie ein musikalischer Mensch gut singen wird, auch ohne besonderen Musikunterricht genossen zu haben. Und solche sind nun glücklich, welche ohne Vernunft gewöhnlich Erfolg haben. Somit wird ihr Glück auf der Natur beruhen. Man

könnte übrigens auch verschiedene Bedeutungen von „Glück“ annehmen. Die einen Handlungen nemlich gehen aus von dem Trieb und Vorsatz, welche darauf gerichtet sind, andere aber nicht, sondern es findet da das Gegentheil statt. Bei jenen sagen wir, ein Mensch habe Glück, wenn er auch in dem Fall Erfolge erzielt, wo er offenbar schlecht berechnet hat; und ebenso auch da, wo Einer seiner Berechnung nach ein geringeres Gut hätte erzielen sollen. Hier nun läßt sich davon reden, daß das Glück auf der Natur beruhe. Denn der Trieb und das Streben hat am rechten Ort zum Erfolg geführt, während die Berechnung unvernünftig war. In diesem Fall ist also, trotzdem, daß die Beurtheilung offenbar unrichtig gewesen ist, doch durch die Ursache dieser Berechnung, eine Ursache, welche richtig war, Hilfe geschafft worden; aber es kann auch vorkommen, daß einer aus Begierde ein zweitesmal dieselbe Berechnung anstellt und dabei kein Glück hat. — Dagegen bei den Andern, wie soll da die Rede sein können von einem Glück, welches auf natürlich richtigem Begehren und Streben beruht? Wenn nun aber hier Glück und Schicksal von doppelter Art ist, dort aber Eins und dasselbe, so gibt es mehrere Arten von Glück. Da wir aber die Beobachtung machen, daß Manche gegen alle Wissenschaft und gegen alle richtige Berechnung Glück haben, so ist klar, daß etwas Anderes die Ursache des Glücks sein muß. Besteht nun das Glück darin, daß die menschliche Berechnung das Richtige im richtigen Augenblick begehrt, oder nicht? Hierin kann nicht wohl die Ursache liegen. Denn dieses ist ja nicht ganz unvernünftig, noch ist die Begierde rein natürlich, sondern sie wird durch etwas verdorben. Glückhaben scheint nun stattzufinden, weil das Schicksal die Ursache des Vernunftwidrigen ist, vernunftwidrig aber ist das, was dem Wissen und dem Allgemeinen zuwider ist, aber offenbar hat dieß nicht im Schicksal seinen Grund, sondern es scheint nur so. So führt also diese Betrachtung zu dem Resultat, nicht daß das Glück auf der Natur beruht, sondern daß nicht Alle, welche Glück zu haben scheinen, dem Schicksal ihre Erfolge zu verdanken haben, sondern der Natur, und es stellt sich nicht das heraus, daß das Schicksal überhaupt nicht Ursache von etwas ist, sondern nur,

das Glück definirt als eine dem menschlichen Denken sich entziehende, unvernünftige Ursache, was also die Voraussetzung enthält, daß es etwas Natürliches ist) — das wäre eine andere Frage; da wir aber sehen, daß Manche einmal glücklich gewesen sind, so muß man fragen, warum nicht auch wieder ein anderesmal? Der Grund, weßhalb sie Einmal Erfolg gehabt haben, sollte doch auch ein zweitesmal vorhanden sein. Denn wo gleiche Ursache ist, ist auch gleiche Wirkung. Also ist dieß nicht auf das Glück zurückzuführen, sondern wenn eben dasselbe eintritt — und solche Fälle im einzelnen sind unendlich und unbestimmbar — so wird zwar das Gute, resp. Schlimme vorhanden sein, eine Wissenschaft davon aber wird es nicht geben, entweder wegen der unendlichen Zahl der einzelnen Fälle — sonst könnte man ja das Glückhaben lernen — oder es müßten gar alle Wissenschaften, wie Sokrates meinte, gewisse Arten von Glück sein. Worin liegt nun das Hinderniß, daß nicht Einem Solches oftmals unmittelbar hinter einander begegne, nicht weil es so sein muß, sondern so wie es eben beim Würfelspiel ist, wo Einer immer einen glücklichen Wurf macht? Wie verhält es sich denn mit der Sache? Sind nicht die Strebungen, die in der Seele sind, theils begründet in der Vernunft, theils in einem unvernünftigen Trieb, und zwar so, daß die letzteren die früheren sind? Wenn nemlich der auf der Begierde beruhende und auf das Angenehme gerichtete Trieb etwas Natürliches ist, so wird es in der Natur liegen, daß Alles auf das Gute losgeht. Wenn also Manche von der Natur begünstigt sind, — wie z. B. die musikalischen Menschen, ohne daß sie singen gelernt haben, eine solche glückliche Naturanlage haben — und demgemäß einen Trieb haben, der nicht auf der Vernunft beruht, sondern auf der glücklich angelegten Natur, und wenn diese nach dem Richtigen streben zur richtigen Zeit, in der richtigen Weise und am richtigen Ort, dann werden diese Erfolg haben, selbst wenn sie unverständig und unvernünftig sind, wie ein musikalischer Mensch gut singen wird, auch ohne besonderen Musikunterricht genossen zu haben. Und solche sind nun glücklich, welche ohne Vernunft gewöhnlich Erfolg haben. Somit wird ihr Glück auf der Natur beruhen. Man

könnte übrigens auch verschiedene Bedeutungen von „Glück“ annehmen. Die einen Handlungen nemlich gehen aus von dem Trieb und Vorsatz, welche darauf gerichtet sind, andere aber nicht, sondern es findet da das Gegentheil statt. Bei jenen sagen wir, ein Mensch habe Glück, wenn er auch in dem Fall Erfolge erzielt, wo er offenbar schlecht berechnet hat; und ebenso auch da, wo Einer seiner Berechnung nach ein geringeres Gut hätte erzielen sollen. Hier nun läßt sich davon reden, daß das Glück auf der Natur beruhe. Denn der Trieb und das Streben hat am rechten Ort zum Erfolg geführt, während die Berechnung unvernünftig war. In diesem Fall ist also, trotzdem, daß die Beurtheilung offenbar unrichtig gewesen ist, doch durch die Ursache dieser Berechnung, eine Ursache, welche richtig war, Hilfe geschafft worden; aber es kann auch vorkommen, daß einer aus Begierde ein zweitesmal dieselbe Berechnung anstellt und dabei kein Glück hat. — Dagegen bei den Andern, wie soll da die Rede sein können von einem Glück, welches auf natürlich richtigem Begehren und Streben beruht? Wenn nun aber hier Glück und Schicksal von doppelter Art ist, dort aber Eins und dasselbe, so gibt es mehrere Arten von Glück. Da wir aber die Beobachtung machen, daß Manche gegen alle Wissenschaft und gegen alle richtige Berechnung Glück haben, so ist klar, daß etwas Anderes die Ursache des Glücks sein muß. Besteht nun das Glück darin, daß die menschliche Berechnung das Richtige im richtigen Augenblick begehrt, oder nicht? Hierin kann nicht wohl die Ursache liegen. Denn dieses ist ja nicht ganz unvernünftig, noch ist die Begierde rein natürlich, sondern sie wird durch etwas verdorben. Glückhaben scheint nun stattzufinden, weil das Schicksal die Ursache des Vernunftwidrigen ist, vernunftwidrig aber ist das, was dem Wissen und dem Allgemeinen zuwider ist, aber offenbar hat dieß nicht im Schicksal seinen Grund, sondern es scheint nur so. So führt also diese Betrachtung zu dem Resultat, nicht daß das Glück auf der Natur beruht, sondern daß nicht Alle, welche Glück zu haben scheinen, dem Schicksal ihre Erfolge zu verdanken haben, sondern der Natur, und es stellt sich nicht das heraus, daß das Schicksal überhaupt nicht Ursache von etwas ist, sondern nur,

daß es nicht Ursache von Allem ist, wovon es Ursache zu sein scheint.

Die Frage könnte man jedoch aufwerfen: ob eben daran das Schicksal Schuld ist, daß Einer das Richtige im richtigen Augenblick begehrt? So müßte aber am Ende das Schicksal die Ursache von Allem sein, auch vom Denken und Ueberlegen; denn es hat doch, wer überlegt, nicht vorher überlegt, ehe er überlegt hat, vielmehr muß es irgend einen Anfang geben, und ebensowenig hat ein Denkender gedacht, ehe er gedacht hat, und so in's Unendliche. Also nicht das Denken ist Anfang des Denkens, noch die Ueberlegung Anfang des Ueberlegens. Was nun sonst als das Schicksal? So müßte also Alles vom Schicksal ausgehen, wenn es einen Anfang geben soll, der seinen Anfang nicht außer sich hat. Warum aber ist dieser Anfang von der Art, daß er dieß hervorzubringen vermag? Die Frage ist eigentlich die, was der Anfang der Bewegung in der Seele ist. Offenbar ist dieß, wie im Ganzen überhaupt, so auch hier die Gottheit. Denn Alles wird doch schließlich durch das Göttliche in uns bewegt. Der Anfang des vernünftigen Denkens aber ist nicht dieses Denken selbst, sondern etwas Höheres. Was könnte nun höher sein, als Wissen und Vernunft, wenn es nicht die Gottheit ist? Die Tugend ist ja das Werkzeug der Vernunft, woher der alte Spruch: „Glücklich heißen die, welche Erfolg haben, wenn sie ihrem Trieb folgen, auch ohne vernünftige Ueberlegung, und ihnen nützt das Ueberlegen nichts.“ Sie besitzen ja ein Princip, welches noch über dem Denken und Ueberlegen steht. Die Andern haben zwar die vernünftige Ueberlegung, aber nicht jenes Princip; bei den Glücklichen wird die Vernunft ersetzt durch die Begeisterung, so daß sie ohne Vernunft ihr Ziel erreichen; [1]) bei ihnen muß, wenn sie klug und weise erscheinen, eine augenblicklich wirkende Sehergabe angenommen werden, die man von der Vernunft eigentlich ganz trennen muß, sie erscheint bei dem Einen als Erfahrung, bei dem Andern als Gewohnheit, schließlich aber ist dieß alles

[1]) Der folgende Satz dem Sinn nach gegeben, da die Worte sehr verderbt sind.

auf die Gottheit zurückzuführen. Die Gottheit ist es, welche das Zukünftige wie das Gegenwärtige richtig erschaut, auch das, womit unsere Vernunft nichts zu thun hat. Daher haben auch die Melancholischen richtige Träume. Denn es hat offenbar dieses Princip eine stärkere Wirkung, wo das vernünftige Denken gar nichts zu thun hat, es ist wie bei den Blinden, welche ein stärkeres Gedächtniß haben, weil sie von dem das Sichtbare Begleitenden ganz losgemacht sind, so daß das Organ des Gedächtnisses stärker ist. Man sieht also deutlich, daß es zwei Arten von Glück gibt, die eine Art ist die göttliche, weßhalb der Glückliche offenbar seine Erfolge der Gottheit zu verdanken hat; die andere Art ist die natürliche. Bei der letzteren Art beruhen die Erfolge auf dem Trieb, bei der ersteren stehen sie mit dem Trieb in Widerspruch; vernünftiges Denken aber fehlt in beiden Fällen. Die eine Art ist mehr continuirlich, die andere nicht.

Drittes Kapitel.

Von der sittlichen Güte und Vollendung, als dem Produkt der einzelnen Tugenden, höchstes Ziel derselben ist die Erkenntniß und Verehrung des göttlichen Wesens.

Im Bisherigen haben wir uns mit den einzelnen Tugenden speciell beschäftigt; nachdem wir nun die jeder inwohnende Potenz jede für sich besonders dargestellt haben, so müssen wir nun auch noch näher eingehen auf diejenige Tugend, welche das Produkt der einzelnen Tugenden ist und welche wir als die sittliche Güte, die sittliche Vollendung bezeichnet haben[1]). Es ist nun klar, daß derjenige, welcher auf diese Bezeichnung mit Recht Anspruch machen will, nothwendig die einzelnen Tugenden besitzen muß. Anders ist es ja auch bei andern Gegenständen nicht denkbar; z. B. Keiner kann gesund sein am ganzen Körper, während er in keinem Theil gesund ist, vielmehr müssen nothwendig alle Theile oder doch die meisten und vorzüglichsten sich ebenso ver-

[1]) Wo, ist nicht klar, da eine solche Stelle sich in der Eudem. Ethik nicht findet.

halten wie das Ganze. Nun findet zwischen dem Guten und dem sittlich Guten ein Unterschied statt nicht bloß in Beziehung auf die Benennungen, sondern auch an und für sich. Alles Gute nemlich hat einen Endzweck, welcher um seiner selbst willen begehrenswerth ist. Diese Endzwecke nun sind sittlich, wenn sie um ihrer selbst willen in jeder Beziehung lobenswerth sind. Diese nemlich sind diejenigen Endzwecke, von welchen tugendhafte Handlungen ausgehen und welche auch selbst lobenswerth sind, wie die Gerechtigkeit an sich und die von ihr ausgehenden Handlungen; auch die Selbstbeherrschung gehört hieher, denn auch diese auch lobenswerth. Dagegen die Gesundheit ist nicht lobenswerth als wenig als ihre Wirkung. Ebensowenig die Wirkungen der Stärke, so wenig als die Stärke selbst. Diese sind zwar gut, nicht aber lobenswerth. Ebenso stellt sich dieß auch bei andern Dingen heraus vermittelst der Induktion. Gut nun ist der, für welchen das natürlich Gute gut ist. Nemlich die Güter, welche der Gegenstand des Kampfes sind und welche man insgemein für die größten Güter hält, Ehre, Reichthum, körperliche Vorzüge, äußeres Glück, Macht, sind zwar gut von Natur, sie können aber dem Einzelnen schädlich sein je nach seinem individuellen Verhalten. Denn ein unverständiger, ein ungerechter oder zügelloser Mensch kann durch den Besitz und Gebrauch solcher Güter nichts Nützliches hervorbringen, sowenig als dem Kranken die Nahrung des Gesunden Nutzen bringt, oder dem Schwächlichen oder Verstümmelten der Schmuck des Gesunden oder an allen Gliedern Vollkommenen. Sittlich gut aber ist ein Mensch dann, wenn ihm das sittlich Gute an und für sich zukommt und wenn er in seinen Handlungen das Sittliche, und zwar um seiner selbst willen, realisirt. Sittlich sind sowohl die Tugenden, als auch die von der Tugend ausgehenden Wirkungen.

Nun gibt es ein gewisses bürgerliches Verhalten, wie es die Lacedämonier haben und wie es auch sonst wohl in dergleichen Staaten vorkommen kann. Damit verhält es sich folgendermaßen: Manche sind der Ansicht, man müsse die Tugend zwar haben, aber um der natürlichen Güter willen. Darum sind sie zwar gute Leute, sofern sie nemlich das natürlich Gute besitzen, aber

sittlich gut sind sie nicht. Denn es kommt ihnen das Sittliche nicht um seiner selbst willen zu und es ist ihnen nicht um das sittlich Gute zu thun, und sittlich ist für sie nicht bloß das sittlich Gute, sondern auch das, was von Natur nicht sittlich, sondern nur natürlich gut ist. Sittlich sind die Handlungen da, wo der Zweck des Handelns und Wollens sittlich ist, weßhalb für den sittlich Guten das natürlich Gute sittlich ist; sittlich ist nun aber das Gerechte, d. h. das Gebührende, und dieses gebührt dem sittlich Guten. Auch das Geziemende ist sittlich und gebührt dem sittlich Guten, wie Reichthum, edle Geburt u. dgl. geziemt dem sittlich Guten, wie Reichthum, edle Geburt baar seine. So ist für den sittlich Guten Eins und dasselbe nützlich und sittlich, während in der Regel hier ein Zwiespalt stattfindet. Denn für die Meisten ist nicht das schlechthin Gute gut, wohl aber für den sittlich Guten, für welchen es auch sittlich ist, denn er hat um desselben willen viele sittliche Handlungen vollbracht. Wer dagegen meint, man müsse die Tugenden um der äußern Güter willen besitzen, bei dem sind die sittlichen Handlungen nur etwas Accidentelles. So ist also die sittliche Güte die vollendete Tugend.

Auch von der Lust ist die Rede gewesen und es ist gezeigt worden, worin sie besteht und in wiefern sie gut ist, ebenso daß das schlechthin Angenehme auch sittlich und das schlechthin Gute angenehm ist. Lust ist aber nur möglich, wo Handlung, Aktivität ist; daher der wahrhaft Glückliche auch das angenehmste Leben hat, und es ist dieß eine Anschauung, welche ihren guten Grund hat.

Es hat nun aber z. B. auch der Arzt einen Begriff vor sich, nach welchem er das beurtheilt, was für den Körper gesund ist und von welchem es auch abhängt, wie weit er in seinen Verordnungen gehen darf, um den Körper gesund zu machen; thut er mehr oder weniger, so hilft es nicht mehr: ebenso muß nun auch der Tugendhafte hinsichtlich des Vollbringens und Wählens des zwar natürlich Guten, aber nicht Lobenswerthen einen Begriff haben, welcher das Verhalten und Wählen bestimmt, und so auch da, wo es sich um Vermeidung des Zuviel und des Zuwenig von Besitz und äußerem Glück handelt. Es ist nun schon früher

gesagt worden, daß hier die Vernunft maßgebend ist, gerade wie wenn man auf dem Gebiet der Diät sagen würde, die Heilkunde und das ihr zu Grund liegende vernünftige Denken sei maßgebend. Dieß ist nun zwar richtig, aber nicht deutlich. Die Sache ist die, daß — wie es auch sonst ist — der Mensch in seinem Leben sich nach dem herrschenden Princip richten und sich so verhalten muß, daß sein Verhalten der Thätigkeit des herrschenden Princips gemäß ist, wie z. B. ein Sklave nach seinem Herrn und überhaupt jeder nach seinem Vorgesetzten sich richten muß. Nun besteht der Mensch seinem Wesen nach aus einem herrschenden und einem beherrschten Element, und da nun jegliches sich richten muß nach dem, was ihm untergeordnet ist, — ein Verhältniß, welches von zweierlei Art ist, denn in anderem Sinn ist die Herrschaft der Heilkunde, in anderem die der Gesundheit zu verstehen, indem nemlich die erstere um der letzteren willen vorhanden ist, — so trifft dieß auch zu auf den intellectuellen Theil der Seele. Nur ist die Herrschaft Gottes nicht ein eigentliches Gebieten, sondern er hat dasselbe zum Zweck, was auch die Klugheit, wenn sie gebietet. Dieser Zweck ist aber ein zweifacher, was anderswo [1]) angegeben worden ist; denn Gott hat ja kein Bedürfniß. Dasjenige Wählen und Besitzen nun des von Natur Guten, welches die Erkenntniß Gottes am meisten fördert, — mag es sich um den Körper oder um Geld oder um Freunde oder um sonst ein Gut handeln — das ist das beste und dieses Ziel ist am meisten der Sittlichkeit entsprechend; was aber auf Grund eines Zuwenig oder eines Zuviel die Verehrung und Erkenntniß Gottes hindert, ist verwerflich. Diese Erkenntniß ist in [2]) der Seele und so ist das beste Ziel für die Seele das, daß sie von dem vernunftlosen Theil der Seele als solchem möglichst wenig wahrnimmt.

Damit wollen wir denn die Darstellung des Begriffs der sittlichen Güte und des Endziels des schlechthin Guten abschließen.

---

[1]) Als in unserer Schrift.

[2]) ἔνεστι statt ἔχει.

Druck von C. Hoffmann in Stuttgart.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED

LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

17 JUL '63BP

REC'D LD

JUL 3 1963

RECEIVED BY

MAR 16 1988

CIRCULATION DEPT.

LD 21A–50m-11,'62
(D3279s10)476B

General Library
University of California
Berkeley

YB 23719
U.C. BERKELEY LIBRARIES
C005571600